Historia, Religión y Política en la Antigüedad tardía

La historiografía monofisita de los siglos V y VI

BYZANTINA & ORIENTALIA

STUDIA II

Centro Argentino de Estudios Bizantinos
y del Cercano Oriente Medieval

HÉCTOR R. FRANCISCO

HISTORIA, RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

LA HISTORIOGRAFÍA MONOFISITA DE LOS SIGLOS V Y VI



BUENOS AIRES
2011

Francisco, Héctor R.
Historia, religión y política en la antigüedad tardía : la historiografía monofisita de los siglos V y VI.. - 1a ed. - Buenos Aires : Bergerac Ediciones, 2011.
320 p. ; 15x23 cm.

ISBN 978-987-1688-38-8

1. Historiografía. I. Título
CDD 907.2

Compuesto en Garamond para la tipografía latina; SP Edessa para el siríaco; Times New Roman para el hebreo. La tipografía griega utilizada es IFAO-Grec Unicode, creada y distribuida por el Institut Français d'Archéologie Orientale en El-Cairo.

I.S.B.N.: 978-987-1688-38-8

Primera edición: Agosto 2011

Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Para Bárbara, Catalina y Santiago
ὅπου γὰρ ’ἔτιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ καρδία σου
(Mt. 6: 21)
y a mis padres, Héctor Antonio Francisco (1930-2008) y Rita A. Huertas

AGRADECIMIENTOS



Este libro es el resultado de la tesis doctoral defendida en noviembre de 2009 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Desde ese momento, he realizado algunos cambios menores y correcciones, así como una necesaria actualización bibliográfica que no afectaron en lo esencial sus argumentos. Una parte sustancial de la investigación se desarrolló con el apoyo del *Instituto de Ciencias* de la Universidad Nacional de General Sarmiento, la *Unidad de Investigaciones Medievales* del *Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas* del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas* (IMHICIHU-CONICET) y del *Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad* (PEFSCEA) de la Universidad de Buenos Aires en los proyectos de investigación trienal UBACyT F 432: *El Estado en el mundo Greco-romano. Formas de organización institucional y prácticas políticas desde una perspectiva comparada,* dirigido por Julián Gallego y Carlos García Mac Gaw y el proyecto investigación trienal UBACyT F179: *La ciudad en el mundo greco-romano: organización política, estructuras sociales y el control de los recursos agrarios,* dirigido por Julián Gallego.

Resulta una tarea ardua el expresar agradecimiento adecuadamente, sobre todo cuando hay tantas y tan múltiples razones para hacerlo. Además, los agradecimientos en un libro pueden reflejar dos propósitos completamente diferentes. En algunos casos, obedecen al saludable reconocimiento por las deudas intelectuales y afectivas. Pero, en otros, son un vano intento de atar nombres prestigiosos a las torpezas pergeñadas a lo largo de sus páginas. Por lo tanto, valga mi agradecimiento en el primer sentido a aquellos que brindaron generosamente su conocimiento y apoyo a lo largo de esta investigación.

En primer lugar, quiero agradecer a mis directores, los doctores Julián Gallego (CONICET-UBA) y Pablo Argárate (St. Michael's College, University of Toronto) por sus observaciones, comentarios, apoyo e infinita paciencia. También quiero agradecer a Marta Madero, Ariel Guiance, Carlos García Mac Gaw, José Pablo Martín, y Néstor Míguez cuyos aportes, de diferentes maneras y en diferentes momentos contribuyeron a la realización de este trabajo.

Afortunadamente hay momentos en los que las deudas intelectuales se hermanan con los afectos. Quiero extender mi agradecimiento a Irene Muñoz y Alejandro Raiter por compartir conmigo discusiones enriquecedoras y un cariño que no se hereda sino que se elige. A mis colegas y amigos: Pablo Ubierna, Eleonora Dell'Elicine, Paola Miceli, Alejandro Morín y Elsa Rodríguez Cidre, por aportar ideas y sugerencias, pero por sobre todo por honrarme con

su amistad. También quiero agradecer muy especialmente a Sergio Barrionuevo, Diego Paiaro, Mariano Requena, Sebastián Provvidente, Diego Santos, Alfonso Hernández y mis colegas del grupo *DyTEM* con quienes comparto horas de trabajo e intereses afines.

En los años en los que este trabajo fue adquiriendo forma, la vida continuó irremediablemente su curso, trayendo consigo los momentos más felices y más terribles de mi vida. En ambos casos tuve la suerte de contar con el apoyo de mi familia y amigos. Por último, quiero agradecer muy especialmente a mis padres Rita y Héctor a quienes debo mucho más que mi formación, y a mi esposa Bárbara por estar permanentemente a mi lado con su amor, su apoyo incondicional, su paciencia, su justo consejo y su acertada crítica, sin los cuales estas páginas no hubiesen sido posibles.

Barracas, Abril de 2011.

ÍNDICE

PROLOGO

❧

Estas líneas serán necesariamente breves por varios motivos. En primer lugar, porque aquello que podía ser mi aporte al desarrollo de la investigación de Héctor Francisco ya ha sido efectuado en el transcurso de la misma. En segundo lugar, y sobre todo, porque Héctor Francisco se ha convertido en un experto en la temática investigada, cuya palabra ha adquirido una preparación en la materia reconocida tanto local como internacionalmente, autoridad de la que yo carezco. Es por ello que más que realizar aquí una disquisición sobre las problemáticas abordadas, quisiera ante todo destacar su capacidad como historiador profesional, su sistematicidad en el diseño y el desarrollo de la investigación, no sin antes señalar que se trata de un libro muy bien escrito, sólidamente documentado, con un manejo notable de las fuentes y un vasto conocimiento de la bibliografía especializada, que le permiten al autor una actitud crítica pero sin perder de vista al mismo tiempo los necesarios matices que el análisis histórico requiere. Todo lo cual configura una excelente investigación.

La primera puntualización, pues, que quería realizar gira en torno de las condiciones de producción de la investigación. Héctor Francisco ha estado enmarcado dentro de las instituciones académicas que lo han cobijado, pero, necesario es recalcarlo, no ha contado con ninguna ayuda específica, sostenida en el tiempo, para la realización de sus estudios doctorales. Recién en el último tramo de su investigación pudo contar con la estabilidad académica y material de su actual inserción institucional. Si ya es loable en sí misma la realización de este tipo de investigaciones, el haberlo hecho durante buena parte de su desarrollo bajo las condiciones indicadas muestra una de las características de su trabajo: la gran sistematicidad del mismo y la enorme capacidad de reflexión que lo sustenta, que se proyectan sin dudas en el resultado alcanzado.

La segunda puntualización atañe también a las condiciones de producción de la investigación, pero ya no en lo que a la particular situación de Héctor Francisco se refiere sino a la de una investigación de estas características en Argentina. Amén de que en otras latitudes no se concebiría la realización de este tipo de investigaciones sin algún tipo de ayuda, el esfuerzo por recolectar el material, por contar con los recursos apropiados se multiplica, y solo en parte, últimamente, algunas vías de acceso a la información nos han provisto de algún paliativo. Innegablemente, estas condiciones son las inherentes a nuestros ámbitos académicos que, a pesar de todo, aún conservan el sentido de lo

público con una concepción inclusiva de la educación, que por cierto debe seguir siendo fuertemente reafirmada y enormemente aumentada. Esto no implica para nada una pérdida de excelencia en la investigación; todo lo contrario. La hace aun más meritoria, alcanzando un estándar de óptima calidad según los parámetros internacionales, pero a partir de una situación académica, institucional y material que no es la misma que la de quienes tienen la capacidad de fijar (nos) dichos parámetros.

Pero las condiciones argentinas no son solo las de cierta penuria de medios. Son también las de la riqueza del ingenio, las de la posibilidad de un pensamiento bajo nuestra condición. Hay aún quiénes se sorprenden de lo que se puede producir en Argentina trabajando con seriedad. E incluso me atrevería a decir que a veces nosotros mismos nos sorprendemos de nuestras propias capacidades. Creo que ya no cabe ese asombro y que, parafraseando lo que Ruggiero Romano decía de José Luis Romero ("Si Europa tiene sus «americanistas», América tiene sus «europeístas»"), desde Argentina se está en muy buenas condiciones de producir sobre el mundo antiguo, sobre la Antigüedad tardía, sobre el mundo bizantino, porque tenemos para pensar algo que nadie tiene, y que así como lo voy a decir puede sonar baladí, pero que en la medida en que se lo desarrolle puede determinar nuestra posición: tenemos a nuestro favor la condición argentina de pensamiento; tenemos para proponer preguntas planteadas bajo nuestras condiciones de posibilidad.

En este sentido, solo quisiera destacar una de las cuestiones fundamentales que el libro suscita: la que hace al rol de la autoridad carismática en la construcción de las relaciones de poder. Por supuesto, el hecho de que se trate de la configuración de formas de liderazgo carismático no significa que tengamos que trazar/forzar la vinculación con nuestra condición argentina de pensamiento, comparándolas con el carisma de algún líder que haya marcado la historia de este suelo. Nada de eso. Pero sí tiene una importancia a mi entender fundamental para interpretar con algún sentido preciso lo que podemos llamar el Estado en el mundo antiguo, y, de manera más específica, en la Antigüedad tardía. Me refiero, en especial, al papel de las relaciones interpersonales en las formas de ejercicio del poder; a la configuración de los vínculos que se asocian con las características de aquellos que detentan un determinado rol institucional; al lugar de las élites a partir del ejercicio de un liderazgo de carácter personal.

Este tipo de análisis centrado en los vínculos interpersonales así como en el papel que los mismos desempeñan dentro de las organizaciones políticas presenta un interés histórico central en función no solo de las cuestiones concretas inherentes a la Historia Antigua, sino también de la situación actual y la teoría política contemporánea. En efecto, conforme a una perspectiva bien conocida las estructuras estatales aparecen como un aspecto central de la experiencia social. Sin embargo, la implementación eficaz de los dispositivos estatales requiere muchas veces de la configuración de otro tipo de prácticas, de

índole interpersonal. Como se ha podido constatar en diversas circunstancias históricas, la especificidad de los diversos modos de organización de los vínculos interpersonales no es ajena a la configuración que adquieren las estructuras estatales, en las que se integran y a las que ayudan a modelar. Esto no conlleva un debilitamiento de los dispositivos estatales sino su resignificación conforme a las necesidades de los grupos actuantes en un contexto dado. Ciertamente, las dinámicas instituyentes de las estructuras de poder no solo guardan una profunda relación con los vínculos interpersonales sino que, en muchas situaciones, dependen de estos para imponerse de modo eficaz, cuestiones que Héctor Francisco trata con singular maestría.

Pero este libro no se limita a realizar estas solas observaciones de pasada, sino que en su despliegue desarrolla, a la vez, como una necesidad inmanente de su argumentación, tres aspectos fundamentales que posibilitan pensar los puntos de intersección entre la dinámica de los vínculos interpersonales y la propiamente política, centrada en el entramado institucional estatal, conforme tanto al monopolio de la coerción como a la toma de decisiones. Esto supone hacer hincapié en la organización de los vínculos interpersonales en sí mismos. También implica abordar las formas en que se articulaban los diferentes grupos en el marco de tales vínculos, sin perder de vista las asimetrías que en se generaban en su evolución, asociadas a la cohesión y/o el conflicto dentro de las élites así como a la articulación interna de los grupos subordinados y a los diversos lazos entre aquellas y estos. Por último, extraña un examen de las relaciones que se establecían entre tales formas y los mecanismos de funcionamiento de las estructuras de poder, las prácticas institucionales y las representaciones simbólicas. Todos estos son aspectos que Héctor Francisco aborda con gran agudeza.

En este punto, y ya para concluir, es necesario afirmar sin ambages que este libro hace un aporte esencial para pensar el poder en el mundo antiguo: más que pensar en burocracias e instituciones independientes de quienes ejercen los liderazgos se trata de pensar en el poder como concreción del vínculo entre los líderes y quienes se constituyen en sus seguidores, cuya institucionalización es en todo caso un efecto segundo del proceso. Sobre este punto, creo que desde nuestra condición tenemos bastante para decir, y este libro marca un camino de gran riqueza y de enorme potencialidad.

Julián Gallego

ABREVIATURAS

ACO	Acta Conciliorum oecumenicorum.
BHG	Biblioteca Hagiografica Graeca.
BHO	Biblioteca Hagiografica Orientalis.
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia.
Byz	Byzantion: Revue internationale des études byzantines.
ByzF	Byzantinische Forschungen. Internationale Zeitschrift fur Byzantinistik.
BZ	Byzantinische Zeitschrift.
CH	Church History.
CHRC	Church History and Religious Culture.
CJ	Código justinianeo.
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
C.Th.	Código Teodosiano.
Dig.	Digesto.
DSp	Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique.
DOP	Dumbarton Oaks Papers.
DOS	Dumbarton Oaks Studies.
DTC	Dictionaire de Theologie Catholique.
EECh	Encyclopedia of the Early Church.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller.
GCS NF	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller Neue Folge.
GH	Gouden Horn.
GOTR	Greek Orthodox Theological Review.
GNT	The Greek New Testament.
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies.
HTR	Harvard Theological Review.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JA	Journal Asiatique.
JAAS	Journal of Assyrian Academic Studies.
JCSSS	Journal of the Canadian Society for Syriac studies.
JECS	Journal of Early Christian Studies.
JEH	Journal of Ecclesiastical History.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JTS	Journal of Theological studies.
LA	Liber Annuus.

OCA	Orientalia Christiana Analecta.
OCP	Orientalia Christiana Periodica.
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica.
PG	Patrologia Graeca.
PL	Patrologia Latina.
PLRE	Prosopography of the Later Roman Empire.
PO	Patrologia Orientalis.
POr	Parole de l'Orient.
PS	Patrologia Syriaca.
REB	Revue de Etudes Byzantins.
RTL	Revue théologique de Louvain.
SC	Sources Chrétiennes.
SO	Synodicon Orientale.
TH	Theologie Historique.
TM	Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines.
TS	Theological Studies.
VC	Vigiliae Christianae.
VT	Vetus Testamentum.

INTRODUCCIÓN



> ἀμελήσαντες γὰρ οἱ πολλοὶ αὐτῶν τοῦ ἱστορεῖν τὰ γεγενημένα τοῖς ἐπαίνοις ἀρχόντων καὶ στρατηγῶν ἐνδιατρίβουσιν τοὺς μὲν οἰκείους ἐς ὕψος αἴροντες τοὺς πολεμίους δὲ πέρα τοῦ μετρίου καταρρίπτοντες, ἀγνοοῦντες ὡς οὐ στενῷ τῷ ἰσθμῷ διώπισται καὶ διατετείχσται ἡ ἱστορία πρὸς τὸν ἐγκώμιον, ἀλλὰ τι μέγα τεῖχος ἐν μέσῳ ἐστὶν αὐτῶν [...][1]

La historia a la que están dedicadas estas páginas transcurrió en torno a dos fechas cruciales para la historia del mundo tardo-antiguo. En octubre del año 451 se reunieron en la ciudad asiática de Calcedonia obispos de todo el imperio oriental junto a los delegados del papa de Roma, León. Habían sido convocados por el emperador Marciano para terminar definitivamente con dos décadas de disputas en torno a la fórmula más adecuada para definir la relación que existía entre las naturalezas humana y divina en Cristo encarnado. Sin embargo, la definición resultante del concilio *en dos naturalezas, sin confusión cambio, división, o separación*[2] no logró acallar los ásperos debates y abrió el camino al primer cisma perdurable hasta nuestros días. En la segunda fecha, agosto del año 636, las tropas árabes musulmanas al mando de Khalid ibn al-Walid derrotaron a un improvisado ejército romano comandado por el emperador Heraclio en la batalla de Yarmuk. Con esa victoria no sólo los árabes musulmanes se aseguraron el control de toda Siria y Palestina sino que también se dio un forzoso cierre a casi 185 años de debates teológicos.

Ambos acontecimientos guardan para el historiador moderno una estrecha relación. En la misma medida que la historia del cercano Oriente cristiano de los siglos IV al VII parece girar en torno a las frecuentes disputas teológicas, la conclusión del dominio romano sobre los territorios del levante quedó inevitablemente relacionada a aquéllas. Esta "dimensión política" de la historia de las controversias religiosas en la Antigüedad tardía ha resultado problemática, en tanto los intentos por precisar los vínculos entre ambos fenómenos han sido insatisfactorios. Sin embargo, se ha transformado en un

---

[1] *La mayor parte de ellos* [los historiadores] *descuidan investigar los hechos, alabando a sus jefes y generales, elevando a lo más alto a los propios e insultando indecentemente a los enemigos, sin saber que no hay un pasaje estrecho, un pequeño intervalo, sino una espesa muralla que separa la historia del encomio.* Luciano de Samosata: *Sobre la manera de escribir Historia*, 7.

[2] *ACO* II.1.2.

sentido común universalmente aceptado que la historia del imperio romano tardío puede entenderse como una sucesión de conflictos religiosos que minaron su unidad, hasta provocar la definitiva pérdida de sus provincias orientales a manos de invasores extranjeros.

Precisamente esta problemática vinculación entre discensos religiosos y orden político es lo que ha motivado esta investigación. En ella, nos hemos propuesto analizar el problema tomando como eje el discurso historiográfico. La historiografía cristiana alcanzó su apogeo en el período de formación de la ortodoxia, y ambos fenómenos guardan una estrecha correlación. Esta historiografía se desarrolló bajo tres formas: la crónica universal, la historia eclesiástica y las vidas de santos.[3] Estos géneros historiográficos, cada uno con un discurso propio pero con frecuentes puntos de contacto, contribuyeron a construir una base de poder para la élite cristiana frente a sus opositores paganos y, luego de afirmarse como religión de Estado, permitieron la formación de una jerarquía que monopolizó la *ortodoxia,* excluyendo a las alternativas teológicas que competían con ella.

El objetivo general de este libro será analizar el papel de los diversos géneros historiográficos en la creación de las identidades religiosas en el período de transición del imperio romano tardío al imperio bizantino. En particular elegimos para nuestro análisis la historiografía anticalcedoniana[4] en

---

[3] Sobre los diferentes géneros historiográficos ver: R. Browning, "History," en E.J. Kenney & W. V. Clausen (eds.), *Cambridge History of Classical Literature.* Vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 735-742; *idem,* "Biography," en E.J. Kenney & W. V. Clausen, *Op. cit.*, pp. 723-731; G.F. Chesnut, *The first Christian Histories.* París, Beauchesne, 1976; B. Croke, & A. Emmet, *History and Historians in Late Antiquity.* Sidney, Pergamon Press, 1983; H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie.* 2 vol. Leipzig, Hinrichs, 1898; C. Mango, "The tradition of Byzantine Chronography," *Harvard Ukranian Studies,* 12/13, 1988, pp. 360-71; A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition,* Londres, Bucknell University Press, 1979; P. Cox, *Biography in Late Antiquity.* Berkeley, University of California Press, 1983.

[4] En este sentido, la terminología correcta para definir el "monofisismo" es objeto de debate académico, ver P. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople (451-491) de l'histoire à la gèo-ecclésiologie.* Roma, Ecole française de Rome, 2006, pp. 15-18. En los últimos treinta años, algunos epítetos peyorativos como monofisitas, severianos y jacobitas, han sido abandonados y reemplazados por términos académicos políticamente correctos como anticalcedonianos, henofisitas, miafisitas, o incluso sirianos ortodoxos. Todos ellos son parte de un intento por no herir susceptibilidades contemporáneas y clarificar a través de un concepto unívoco una "realidad" inasible. Sin embargo, todos los vocablos propuestos están expuestos a algún tipo de objeción académica y resulta imposible aplicarlos sin fisuras. Esto demuestra hasta qué punto se ha naturalizado, a través de la proyección de situaciones modernas al pasado remoto, la existencia efectiva de una Iglesia monofisita homogénea. Por otro lado, hacer un uso distintivo y exhaustivo de las diversas denominaciones sectarias apoyados en los usos registrados en las fuentes resultaría una tarea tan ardua como inútil. Melkitas, sirianos, sinoditas, diofisitas, monofisitas, nestorianos, seminestorianos, calcedonianos, apolinarianistas, eutiquianistas, severianos, jacobitas, julianistas, triteístas, patripasionistas,

lengua siríaca de los siglos V y VI. A partir de ella, abordaremos el problema de la articulación entre la constitución de nuevas identidades religiosas y la transformación de las relaciones sociales y políticas en el mundo romano tardío.

En este sentido, consideramos que el discurso histórico fue una herramienta decisiva en la dinámica de construcción (y reconstrucción) de las élites en la antigüedad tardía. La constitución de una nueva élite sobre las ruinas del antiguo sistema municipal y el papel determinante del Estado en la regulación del acceso a ella, configuraron un nuevo orden social vinculado a nuevos patrones culturales que afectaron a las relaciones de poder. En este marco, la definición de la Iglesia como una forma alternativa de élite o "subélite" la integraba a la competencia por el acceso al poder, que se expresó en la definición de "lo sagrado" a través del debate teológico. Dentro de este proceso, el discurso histórico reflejaba y a la vez moldeaba las luchas por las definiciones de fe que se encuadraban en la pugna por definir dicha élite tanto a nivel local como a nivel imperial. En otras palabras, el discurso histórico delimitó el fundamento ideológico sobre el cual se redefinieron las relaciones sociales en la Antigüedad tardía.

A lo largo de estas páginas, intentaremos desentrañar la relación intrínseca que existía entre cuatro fenómenos concurrentes: el discurso histórico, la generación de redes de solidaridad y obediencia sociales, los conflictos teológicos en torno a la relación entre las naturalezas humana y divina de Cristo y las transformaciones progresivas por las que atravesó la sociedad tardo-romana en el Mediterráneo oriental. La historia, a diferencia de otras formas de literatura polémica (tratados y diálogos teológicos, homilías, cartas) generó sus propias reglas de argumentación que –si bien se complementaban con las otras- estructuraban la polémica a partir de un criterio que hacía del control sobre el pasado su mecanismo fundamental. Así, la composición de "historias" (en el sentido amplio del término) permitió a los miembros de una élite clerical apropiarse de un pasado legitimante y transformarlo en testimonio de la justicia de sus pretensiones a constituirse en "especialistas en lo sagrado".

---

acéfalos, reticentes (διακρινόμενοι), aftartodocetistas, monotelitas (y así al infinito) eran parte de similares operaciones de categorización y definición que implicaban, en diferentes contextos, variados criterios de clasificación y control por parte de un grupo determinado (el clasificador) con respecto a un otro (el clasificado). Por lo tanto, no expresarían tanto la existencia real de dichos grupos en tanto sectas constituidas y separadas, como la identificación de posiciones más o menos fluctuantes frente a un debate determinado. En consecuencia, y en favor de la claridad expositiva, preferimos hacer un uso alternativo y libre de dos conceptos familiares a todo lector: monofisitas y anticalcedonianos para referirnos a aquellos cristianos que rechazaban el concilio de Calcedonia en general y cuyas divisiones internas resultan relevantes solo en función de la perspectiva de sus rivales.

Nuestro interés primario será, por lo tanto, explorar las múltiples estrategias que desplegó el discurso historiográfico para generar identidades religiosas en el marco de las discusiones teológicas que sucedieron al concilio de Calcedonia. Nos concentraremos en un aspecto particular de esta vinculación entre géneros historiográficos y las formas de poder. Se trata de la relación entre la construcción de una *tradición historiográfica* propia (aunque no distintiva) de la Iglesia monofisita en Siria y los modelos ascéticos derivados de ella. En concreto, intentaremos demostrar que este conjunto de relatos fue la herramienta promotora del culto articulado en torno a personajes destacados de la Iglesia anticalcedoniana, afirmando así un sentido de comunidad religiosa basado en la transmisión del carisma espiritual.

Nuestra argumentación se sustentará en dos tesis concurrentes. En primer lugar, el discurso ascético constituía en la Antigüedad tardía el instrumento fundamental por el cual se construyeron las identidades religiosas que respondían a un principio de autoridad carismático. [5] Como señala Peter Brown, el discurso ascético recreaba, a partir de la tensión entre el santo y el mundo que lo rodeaba, patrones de autoridad, sustentados en la preeminencia de un cuerpo de "especialistas en lo sagrado" sobre sus competidores. En segundo lugar, dado que la sociedad tardo-antigua estaba caracterizada por una cultura esencialmente cristiana, la Biblia fue el sistema de referencia al que apelaron los historiadores para dotar de significado a aquellos patrones de comportamiento ascético. De esta manera, la influencia de la Biblia también se proyectaba en la historia a partir del establecimiento de un vínculo mimético. En tanto se concebía como un texto histórico, el texto sagrado era el fundamento sobre el cual se articulaba el relato histórico que, a su vez, era diseñado como una continuación de la historia sagrada. Así la exégesis como estrategia en el discurso historiográfico adquiere un lugar de capital importancia, en tanto la legitimidad de todo discurso sobre el pasado derivaba de su coherencia con una *tradición* que interpretaba la historia universal en un sentido cristiano, es decir, bíblico.

En este punto cabe hacer una aclaración. El propósito que motiva este libro no es el de explicar el origen del cisma anticalcedoniano ni su incidencia en el derrumbe del Estado romano en el siglo VII. Por el contrario, reconociendo la necesidad de abandonar toda explicación que apele a la causalidad para definir la relación entre identidad religiosa y adscripción política, espera contribuir al análisis de la relación entre religión y orden político en el cercano oriente tardo-antiguo. Proponemos, por lo tanto, interpretar esta relación como el resultado de una dinámica que invierte los términos. El monofisismo no generó una identidad distintiva con respecto a la Iglesia

---

[5] En el sentido que le atribuye Max Weber, *Economía y sociedad.* México, FCE, 1996 (1922), pp. 193-204.

imperial hasta un período relativamente tardío. En consecuencia, consideramos erróneo considerarlo como una expresión de disenso al orden imperial y mucho menos como la expresión de una identidad étnica o social. Sin embargo, la Iglesia monofisita fue adquiriendo una fisonomía específica que le permitió acomodarse rápidamente al cambio en el orden político/religioso producido en el siglo VII gracias a una eclesiología que había abandonado progresivamente la incorporación al Estado como su factor de unidad. En otras palabras, su debilidad devino en su mayor fortaleza. En la historiografía anticalcedoniana es posible identificar una evolución que expresó una mueva manera de percibir la unidad de la Iglesia. Esta giraba en torno a comunidades que se organizaban, tanto en las ciudades como en los lejanos distritos rurales, en los márgenes de las estructuras tradicionales de poder. Pero, a la vez, estas comunidades estaban integradas en una red que, aunque marginal, mostró su capacidad de supervivencia una vez colapsado el Estado imperial.

A través del discurso histórico intentaremos comprender la preocupación de los hombres de Iglesia por delimitar tres elementos: 1) Una definición de la relación entre el mundo humano y el divino, 2) Una concepción de la historia reciente en tanto continuación de la historia sagrada, 3) Un principio de legitimidad que integraba, no sin tensiones, la autoridad carismática del cristianismo con la autoridad burocrática de la estructura estatal. Estos tres elementos exhiben una transición entre las viejas formas de ejercicio del poder del mundo tardo-romano con las nuevas estructuras que, desde el siglo VII caracterizaran al mundo bizantino y la cristiandad bajo el Islam.

El recorrido que hemos elegido para nuestra investigación se estructura en torno a dos ejes. El primer eje corresponde a la primera parte, en la que realizaremos un análisis de la interacción entre narrativa histórica y las prácticas sociales, a partir de la descripción de la manera en que estas son dispuestas en un esquema narrativo. En particular, nos concentraremos en las estrategias desarrolladas en las obras historiográficas producidas por el movimiento anticalcedoniano entre finales del siglo V y finales del siglo VI. Nos proponemos privilegiar dos fenómenos que, si bien deben ser analizados separadamente, están íntimamente relacionados. En primer lugar, exploraremos la manera en que la Iglesia anticalcedoniana emergió dentro de las redes que conformaban el entramado social y, en segundo, su respuesta a la transformación de un marco institucional que privilegió una definición de ortodoxia inscripta en los estrechos límites de la sanción legal del Estado.

En este contexto la "memoria" colectiva de la Iglesia anticalcedoniana adquirió una expresión formal que interpretaba los acontecimientos pasados a la luz nuevas situaciones. La progresiva fijación de la ortodoxia calcedoniana y el papel destacado del papado en la política tanto de la corte imperial como de las otras sedes patriarcales, llevó a una ruptura que resignificó lo que en principio había sido un debate en torno a la validez de la definición de fe

proclamada por el concilio. En las décadas siguientes, la polémica derivó progresivamente en un nuevo escenario en el que se ponía en debate dos cuestiones centrales. En primer lugar, la legitimidad de una sucesión episcopal que se remontaba a los obispos que se negaron a aceptar las decisiones conciliares y la validez de los sacramentos impartidos por sus sucesores. En segundo lugar, una concepción teocrático-descendente del poder [6] que habilitaba una reflexión acerca de la concepción del Imperio romano como equivalente terrenal del orden divino y, por extensión, una definición del oficio imperial como "guardián de la ortodoxia" y restaurador de la unidad de la Iglesia.

En esta primera parte exploraremos una forma particular de utilización del discurso histórico en la Antigüedad tardía. En concreto, analizaremos el recurso al pasado como herramienta polémica en la construcción de una jerarquía eclesiástica (monofisita) paralela a aquella ligada a la Iglesia imperial. Este proceso no fue automático y mucho menos lineal, y en la medida que un grupo particular iba constituyéndose como un conjunto separado dentro de la comunidad eclesial se fueron planteando diversos desafíos. El más importante de ellos se relacionaba directamente con el lugar que ocuparía la Iglesia en un esquema sociopolítico jerárquico y vinculado estrechamente a la acción del Estado. En este esquema, la monarquía imperial asumía el papel de árbitro en el proceso de selección de aquellas facciones (dentro de un abanico amplio de opciones) que aspiraban a monopolizar la ortodoxia. Así, la ruptura en el cuerpo eclesial era sancionada desde el Estado mismo, quien determinaba la legalidad o ilegalidad de aquellas. Pero, desde la perspectiva de los historiadores eclesiásticos, y en esto los historiadores anticalcedonianos no eran la excepción, el punto de partida de la historia de los cismas era una unidad primitiva ideal, que devenía en fragmentación a partir de la acción demoníaca (encarnada en la figura del heresiarca). Esta perspectiva, que era compartida por todos los historiadores de la Iglesia, era herencia del modelo eusebiano y enmascaraba una situación radicalmente diferente. El movimiento (siempre incompleto y fluctuante) hacia una unidad jerarquizada de la Iglesia provocaba, cada vez con mayor frecuencia, la emergencia de diferencias, formalizando (más que creando) la división facciosa. La historia de la Iglesia entre el primer y séptimo concilios ecuménicos no es más que la historia de este complejo proceso.

En dicho proceso de constitución de un cisma, una vez establecida la ruptura era imprescindible definir los criterios que pudieran diferenciar un "nosotros" de un "ellos". Esta operación exigía categorizar, definir, limitar ideas y prácticas válidas e inválidas que pudieran polarizar una situación que, de hecho, era ambivalente. El relato histórico era, por cierto la herramienta más

---

[6] *Cf.* W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media.* Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1985 (1961).

útil que tenía una determinada facción para realizar dicha polarización. El método genético empleado por los historiadores anticalcedonianos permitía establecer "linajes" que vinculaban (más allá de su existencia real) las facciones en pugna con antecedentes concretos. El objetivo era doble, por un lado vincular al "nosotros" con un antecedente autoritativo y por otro desarticular el "otros" opuesto. Por esta razón la historia de las polémicas cristológicas no debe ser vista como el desarrollo de un único debate, sino como el encadenamiento de diversos debates cuya proyección retrospectiva era un artificio que diferenciaba posiciones en un momento determinado.

En los capítulos que conforman la primera parte de nuestro trabajo, el análisis se va a concentrar en la descripción que hicieron algunos historiadores anticalcedonianos de las polémicas cristológicas y el papel que asignaban a los actores en ellos. Nuestro interés primario no radica en los debates mismos del concilio (algo que, por otra parte, ha sido suficientemente estudiado) sino en la manera en que se refleja una percepción particular de la Iglesia y su relación con la monarquía. En resumen, proponemos encarar la lectura de las fuentes no como testimonios directos de la historia de la Iglesia monofisita sino como documentos claves para entender la reacción de una élite eclesiástica que debe generar su propio principio de legitimidad en el marco de una comunidad en permanente formulación. En este sentido, la literatura histórica generada por los monofisitas entre los siglos V y VII sería un vehículo de "toma de conciencia" de su propia Iglesia, es decir, una forma particular en la que se construyen una identidad y lazos de solidaridad (en definitiva una eclesiología).

El primer capítulo está dedicado a las diferentes perspectivas historiográficas modernas que abordaron los debates cristológicos y la emergencia de la Iglesia anticalcedoniana. A partir de dicha discusión analizaremos el recurso al concepto de *tradición* en la historiografía de la antigüedad tardía y los procesos socioculturales que permitieron la emergencia de una *tradición historiográfica sirio ortodoxa.* En el segundo capítulo nos concentraremos en el análisis y comparación de los relatos históricos de Juan Rufo y Zacarías de Mitilene. Como veremos, ambos historiadores generaron dos miradas diferentes de la historia de los debates cristológicos que, en buena medida, estaban condicionadas tanto por sus experiencias personales como por su contexto de producción. En el tercer capítulo trabajaremos con la segunda generación de historiadores anticalcedonianos, surgida en la segunda mitad del siglo VI, en particular las obras de Pseudo Zacarías y Juan de Éfeso. Ambos autores concebían la relación entre el Imperio universal romano y la ecumenicidad cristiana desde una perspectiva que estaba determinada por la progresiva transformación de la Iglesia anticalcedoniana en un grupo autónomo. Pero la formación de una identidad comunitaria autónoma no significó que el discurso histórico reflejara esa identidad sino que, por el contrario, la fue modelando hasta convertirla en una *tradición*, sobre la que las generaciones

posteriores construyeron su propia identidad. Esos textos, transmitidos y apropiados paulatinamente por algunos cristianos en el cercano oriente, conformaron una percepción de la historia comunitaria que se haría determinante en su posterior inserción en el mundo islámico.

El segundo eje, desarrollado en la segunda parte, analiza la articulación entre narrativa histórica y texto bíblico. La interacción de ambos constituye un dispositivo retórico que permite inscribir al cisma, en el marco de la historia de salvación y, en consecuencia, hacerla inteligible como parte de la providencia divina. Esta inscripción fue posible gracias a la incorporación de referencias bíblicas en la narrativa histórica.[7] Fieles a esta misma *tradición*, los historiadores anticalcedonianos hicieron uso de la Biblia para reconstruir, y de esta manera resignificar, su propia historia.

En particular, nos concentraremos en algunos casos de la aplicación de la tipología bíblica tanto en los textos hagiográficos como en el material específicamente hagiográfico dentro de las historias eclesiásticas. En ellas, sus autores apelaron a un repertorio de imágenes que era parte de un bagaje común al cristianismo, pero su ordenamiento demuestra que ellos los adaptaron a condiciones particulares. Cuando los historiadores anticalcedonianos aplicaban la tipología bíblica, lo hacían en virtud de un debate concreto: la definición de la autoridad eclesiástica y su relación con el orden político. Para esto analizaremos dos aspectos concurrentes. En primer lugar la percepción del origen y naturaleza del poder episcopal y la definición de Iglesia como comunidad de fieles. Ambos fueron construidos a partir de una continuidad histórica asociada a las figuras de la historia bíblica. En segundo lugar analizaremos los episodios relativos a la actuación de comunidades monásticas y sus líderes en el seno de la sociedad tanto ante la persecución como en los conflictos sociales. En cada caso, las imágenes utilizadas adquieren una especificidad que, creemos, se relacionan con un cambio en la percepción de la Iglesia que responde a la transformación del escenario político.

En el capítulo cuatro analizamos algunos aspectos relacionados con la función de la exégesis bíblica en el discurso historiográfico de la Antigüedad tardía. El capítulo cinco se concentra en el estudio de la construcción de una "retórica de la diferenciación", es decir, la constitución, a través de variadas herramientas discursivas, de una polaridad que distinguía y definía las posiciones encontradas de uno y otro campo. Esta "retórica de la diferenciación" se apoyaba en la incorporación al relato histórico de imágenes extraídas de la Biblia que se pueden resumir en dos categorías: la apostasía del pueblo de Israel y la pasión de Cristo. Ambos fueron paradigmas que permitieron decodificar la distinción entre un "nosotros" y un "otros" opuesto. En el capítulo seis

---

[7] G. Chesnut, *Op. cit.*, pp. 141-174 y 231-252.

analizamos los mecanismos que conformaron una "retórica de la superioridad" que abrió el proceso de separación (o autoexclusión) de la Iglesia anticalcedoniana y su relación con el debate litúrgico. En el capítulo siete estudiaremos los modelos bíblicos que subyacen a los relatos dedicados a la persecución. Estos modelos (en especial los paralelos veterotestamentarios del libro de los reyes y el libro de Daniel y neotestamentarios como la escatología paulina) evidenciaban un lento proceso de disociación entre la Iglesia monofisita y la Iglesia calcedoniana que unía su destino al del Imperio.

PRIMERA PARTE
CUATRO HISTORIADORES MONOFISITAS

I

Política y religión en los debates cristológicos: un ensayo historiográfico



> *It was the unyielding policy of the emperors that rendered the provinces of Syria, Palestine and Egypt ready to secede from Byzantine Empire and become subjects of the Arabs, who were known for religious tolerance and were interested only in obtaining regular taxes from the conquered provinces. The religious convictions of the conquered peoples concerned the Arabs little.*[8]

Alexander Vasiliev definía, en los términos que citamos en el epígrafe, el éxito de la invasión musulmana como el producto del descontento provincial ante la intolerancia religiosa del Imperio romano. De acuerdo con esta afirmación, las políticas de uniformidad religiosa de los emperadores romano-cristianos habrían empujado a las poblaciones provinciales a los brazos de un invasor que, emergiendo de la nada, aseguraba la libertad perdida.[9] Esta convicción de una relación causal entre ambos fenómenos, repetida acríticamente tanto en obras generales como en monografías especializadas, adolece de muchos puntos débiles que ya no necesitan ser refutados,[10] aunque el aislamiento académico, profundizado por la hiperespecialización, la ha cristalizado fuera del estrecho campo de los especialistas en la Antigüedad tardía y, a menudo, dentro de él. No obstante, un importante conjunto de estudios recientes dedicados a los aspectos ideológicos y sociales del cercano oriente tardo-antiguo ha revelado la importancia de la historia de los conflictos

---

[8] A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire (324-1453).* vol. 1, Madison, University of Wisconsin Studies in the Social Sciences and History, 13, 1928 (1925), p. 208.

[9] Para una breve reseña del problema ver J.J. Van Ginkel, "The perception and presentation of the Arab conquest in Syriac Historiography: How did the changing social position of the Syrian orthodox community influence the account of their historiographers?" en E. Grypeu, M. Swanson, & D. Thomas, (eds.) *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam.* Leiden, Brill, 2006, pp. 171-172.

[10] Tarea que ya fue encarada por J. Moorhead, "The monophysite response to the Arab invasion," *Byz,* 51, 1981, pp. 579-591 y W.E. Kaegi, *Byzantium and the early Islamic conquest.* Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 173-174. Para un panorama más amplio ver Averil Cameron, "The Eastern provinces in the Seventh Century AD: Hellenism and the emergence of Islam," en S. Said, *'Hellenismos': quelque jalons pour une histoire de l'identité grecque, Actes du Colloque de Strasbourg, 25-27 octobre 1989*. Leiden, Brill, 1991, pp. 283-313.

teológicos para nuestra comprensión de la compleja relación entre religión y orden político en el período. Por lo tanto, el interrogante sigue siendo pertinente aunque su respuesta no pueda reducirse a explicaciones lineales.[11]

Historia, filología y teología

En la historiografía del mundo tardo-romano y proto-bizantino, los debates cristológicos y el subsiguiente cisma de las Iglesias ortodoxas orientales ocuparon un lugar privilegiado. Al mismo tiempo, el predominio de un *corpus* de fuentes pertenecientes al ámbito de las lenguas orientales (copto, armenio, siríaco, etíope y árabe) los incluyó en el ámbito del orientalismo. Esta doble pertenencia derivó en una fragmentación tanto en lo temático como en lo metodológico que generó una suerte de miopía intelectual que aisló los diferentes ámbitos de estudio. A partir de esta doble fragmentación del campo disciplinar, dos vías de análisis diferentes han predominado en los estudios relativos a los debates cristológicos en los siglos XIX y XX.

Los primeros en encarar la tarea de hacer una historia del cisma anticalcedoniano fueron los teólogos occidentales de los siglos XVIII y XIX, quienes buscaban fortalecer, por medio de la construcción de un discurso histórico legitimante, la propaganda dirigida a las comunidades cristianas orientales. Estas primeras aproximaciones privilegiaron un acercamiento exclusivamente apologético que incluía de manera desigual los aportes de la historia y la filología. Pero el creciente interés por la historia religiosa del cristianismo en el mundo tardo-romano no resultaba solamente de una preocupación proselitista sino que además fue estimulado por las aspiraciones coloniales de los estados occidentales en el cercano Oriente.[12]

Esta doble aproximación, geopolítica y confesional, ejerció una profunda influencia en la filología y la historia, las cuales, no obstante las limitaciones ideológicas de los primeros tiempos de ambas disciplinas, iniciaron una corriente de recopilación de textos orientales en las bibliotecas europeas. El orientalismo como disciplina hizo sus primeros pasos en el siglo XVI pero

---

[11] En este sentido coincidimos con Ter Haar Romeny, B., Atto, N., Van Ginkel, J.J., Immerzeel, M., & Snelders, B. "The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians: Results and Conclusions of the Leiden Project," *CHRC,* 89.1-3, 2009, p. 4.

[12] *Cf.* P. Blaudeau, *Op. Cit.,* pp. 26-41, E. Said, *Orientalismo.* Buenos Aires, De bolsillo, 2002 (1978), pp. 271-301 vincula al Orientalismo en tanto disciplina con el clima misional y las ambiciones políticas de los Estados europeos. Los primeros misioneros protestantes llegados al cercano oriente fueron los presbiterianos norteamericanos en la primera mitad del siglo XIX. En la década de 1880 les siguieron los anglicanos y luteranos. Entre los primeros se destacó W. A. Wigram autor de varios ensayos que aún gozan de autoridad, al respecto ver J. Joseph, *The Modern Assyrians of the Middle East: Encounters with Western Christian Missions, Archaeologists, and Colonial Power*. Leiden, Brill, 2000, pp. 56-69.

alcanzó su madurez junto al impulso colonial del siglo XIX. [13] Gracias al perseverante trabajo de compilación y edición de textos de los primeros orientalistas, el mundo académico occidental dispuso de un material de investigación abundante. Como contrapartida, esa misma corriente despojó a las bibliotecas orientales de un valioso patrimonio y una voz propia. Así el discurso historiográfico acerca de los debates cristológicos estuvo dominado por la agenda de los grandes centros académicos occidentales.

No obstante la notable expansión documental, la historiografía académica de los siglos XVIII y XIX heredó los condicionamientos de la polémica dogmática y profundizó sus interpretaciones, transformándolas en sentido común. Una de las figuras determinantes en cristalizar la imagen de las disputas cristológicas fue el historiador inglés Edward Gibbon quien, en su célebre *Historia del declive y caída del imperio romano,* encaró los debates abandonando la polémica estrictamente religiosa. Gibbon proyectó en su descripción de las disputas cristológicas todos sus prejuicios por la cultura clerical de la Edad media.[14] Conforme con el punto de vista que se imponía en la época, el erudito inglés consideraba al bajo Imperio como la agonía de la cultura clásica y el inicio de la "edad oscura" cristiana, un período de la historia que portaba el estigma del fanatismo religioso. En correspondencia con esta interpretación, el cisma monofisita era, para Gibbon, el reflejo de una tendencia secular hacia el empobrecimiento de la cultura clásica, cuya emergencia podía percibirse en el reemplazo de la cultura laica y tolerante de la élite pagana por el fanatismo religioso de los líderes cristianos.[15] Esta interpretación fatalista del clima cultural de la Antigüedad tardía ofrecía, no obstante, una explicación que se apartaba del método dominante basado en las citas de autoridad y privilegiaba los factores socioculturales como causa de los conflictos. A lo largo de todo el siglo XIX los esfuerzos de los orientalistas se concentraron en la edición crítica de las obras recopiladas en los siglos anteriores y en la ampliación de un repertorio de fuentes que permitió generar interpretaciones basadas en los criterios científicos que proporcionaban la sociología, la historia, la filosofía y la filología. Todos estos aportes convergieron en una serie de estudios que progresivamente abandonaba la apología dogmática.

---

[13] E. Said, *Op. Cit.,* pp. 30-38, J. Joseph, *Op. cit.,,* pp. 69-72. Por supuesto la mirada extremista de la relación entre orientalismo y colonialismo que propone Said puede ser criticada desde muchos puntos de vista. No obstante el sesgo de la mirada del eminente intelectual árabe no podemos evitar concluir que en líneas generales, y evitando algunas simplificaciones, sus conclusiones son convincentes.

[14] *Cf.* H. I. Marrou, *Décadence Romaine ou Antiquité tardive. IIIe-VIe siècles.* París, 1977; J. Fernández Ubiña, "La crisis del siglo III: realidad histórica y distorsiones historiográficas," en C. Estepa, D. Plácido, & J. Trías, (eds.) *Transiciones en la Antigüedad y Feudalismo*, Madrid, Akal, 1998, pp. 25-51, pp. 28-30.

[15] E. Gibbon, *The History of the Decline and fall of the Roman Empire.* Oxford, W. Strahan & T. Cadell, 1777-1788, vol. 4 p. 340.

La historia de la Iglesia y la historia del dogma

Desde principios del siglo XX, la historia del dogma, en tanto una confrontación de ideas abstractas desvinculada de su contexto social y cultural, había demostrado su insuficiencia. El punto de partida de esta aproximación, encarada esencialmente por historiadores de la teología, era una reseña evolutiva del dogma, anclada en los siete concilios ecuménicos y su compleja interrelación. Su principal defecto residía en la carencia de una mirada comprensiva de los fenómenos analizados y su limitación al enunciado, comparación y crítica de la información disponible acerca de los debates, privilegiando la teología griega y latina.[16] Sin embargo, en los albores del siglo XX se produjo la convergencia de miradas, a partir de tres obras de historia dogmática que rompieron con los moldes tradicionales, al integrar el análisis de la teología cristiana a los desarrollos que aportaban la historia y la filología. La primera, es la *Historia del dogma*[17] del teólogo liberal alemán Adolf Von Harnack, una monumental síntesis de la evolución del dogma cristiano que formaba parte de un proyecto integral de renovación de los estudios teológicos. Harnack pertenecía a un movimiento que buscaba la renovación de la intelectualidad protestante alemana al incorporar la filología y la historia como base para desarrollar un abordaje crítico en el estudio de la teología cristiana. En su empresa, abandonó el espíritu apologético para adoptar un método crítico que apuntaba a analizar el desarrollo del dogma como un fenómeno incorporado a la historia de las ideas. De esta manera, Harnack se interesó más por las condiciones de producción de los dogmas, señalando la progresiva helenización de la teología cristiana.[18] A partir de esta premisa, inscribió la emergencia del monofisismo en el contexto más amplio de la cultura de la Roma tardía. Su método histórico crítico y sus ideas nacionalistas dotaron a su análisis de la emergencia del movimiento monofisita en Siria y Egipto con el mismo tipo de consideraciones de corte historicista que desarrollaron Leopold Ranke y Theodor Mommsem.[19] Sin embargo, el estudio de Harnack ofrecía una mirada dinámica que rompía con las lecturas estáticas de la evolución teológica del cristianismo al encontrar el origen del monofisismo en los procesos culturales contemporáneos.

La segunda obra aparecida en el cambio de siglo que merece nuestra atención es *Le Monophysisme Séverien* del belga Joseph Lebon. A partir de un programa metodológico comparable al de Harnack, aunque evitando lo que

---

[16] Por ejemplo, los ecos de esta forma de encarar los debates se puede ver en los capítulos relativos a las disputas cristológicas de la obra de J. B. Bury, *History of the later Roman Empire. From the death of Theodosius I to the death of Justinian (from AD. 395 to AD.565).* Londres, Dover Publications, 1923, Vol. 1 pp. 184-196.

[17] A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1909.

[18] Algo que ya había sido señalado por E. Renan, *Histoire des origines du Christianisme* 8 vol. París, Michel Lévy frères, 1866-1881.

[19] A. Von Harnack, *Op. cit.,* vol. 4, pp. 190-191.

consideraba los elementos excesivamente relativistas de su trabajo, Lebon hizo una brillante síntesis comparativa de los principales teólogos anticalcedonianos apelando no sólo a fuentes griegas y latinas, sino que además incluyó testimonios orientales. Por último, el teólogo católico modernista Louis Duchesne[20] analizó en diversos trabajos al cisma monofisita desde una óptica esencialmente política. La obra de Duchesne tenía un objetivo más amplio que sus contemporáneos al inscribir la historia de la Iglesia en los eventos políticos que la rodeaban. En este sentido, el núcleo de su investigación no residía tanto en la formación del dogma calcedoniano sino en su recepción por parte de los actores y la acción de éstos ante la corte imperial desde una perspectiva que privilegiaba los factores psicológicos y culturales.

Estas tres obras dotaron a la historia del cisma de una renovación metodológica que incorporaba elementos socioculturales a la discusión. Sus métodos mostraban una tendencia a superar el análisis comparativo abstracto, y a matizar el impacto de la teología en el desarrollo del cisma anticalcedoniano, promoviendo los eventos sociopolíticos a un primer plano de la argumentación. No obstante su dependencia de los métodos e interpretaciones del historicismo decimonónico, estos tres autores abrieron el camino a un acercamiento de la historia confesional a la historia social y política, que a la vez estimuló una diversificación de perspectivas que tenían en común un interés mayor por los aspectos sociales y culturales del cisma. Esta diversidad de abordajes y miradas quedó plasmada en la compilación realizada por Aloys Grillmeier y Heinricht Bacht en los tres tomos del extensísimo trabajo *Das Konzil von Chalkedon*.[21] Cada una de las contribuciones analiza diferentes aspectos desde el estudio teológico y filológico, desde las fórmulas cristológicas[22] hasta la historia cultural y política.[23] Pero la significación de *Das Konzil von Chalkedon* radica más en la calidad y cantidad de estudios que en una verdadera renovación metodológica. En particular, el aporte de Bacht (que analizaremos más adelante) resulta el trabajo más significativo. El énfasis de Grillmeier por la compilación erudita y el análisis comparativo de las fuentes llegó a su expresión más acabada con la publicación de *Christ in the Christian Tradition.*[24] En esta obra, Grillmeier y sus colaboradores realizaron un pormenorizado y criterioso estudio histórico-

[20] L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise.* París, Cerf, 1907-10, Vol. 3, pp. 339-440; *idem,* "L'emperedeur Anastase et sa politique religieuse," *Melánges de arqueologie et histoire,* 32, 1912, pp. 305-336.

[21] A. Grillmeier, & H. Bacht, (eds.) *Das Konzil von Chalkedon.* Würzburg, Echter-Verlag, 1951.

[22] J. Lebon, "La christologie du monophysisme syrien," en A. Grillmeier, & H. Bacht, (eds.) *Op. Cit.,* pp. 425-580.

[23] H. Bacht, "Die Rolle des orientalische mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519)," en A. Grillmeier, & H. Bacht, (eds.) *Op. cit.,* pp. 193-314.

[24] A. Grillmeier & al., *Christ in Christian Tradition. 2 From the council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604).* 4 Vol, Continuum International Publishing Group, 1986-1996.

filológico de las fuentes que se focaliza, no obstante, en las cuestiones exclusivamente dogmáticas.[25]

Una perspectiva diferente está representada por el teólogo ruso-francés John Meyendorff en su obra *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 AD.*[26] Su interés primario como sacerdote y teólogo ortodoxo era contribuir al estudio de las divisiones dentro de la Iglesia y su relación con el orden político bizantino. Así, destacaba dos aspectos: en primer lugar la íntima relación entre la cristología calcedoniana y las enseñanzas de Cirilo de Alejandría. En segundo lugar, la relación entre los debates cristológicos y las políticas imperiales. En cuanto a este último tema, su aproximación difería radicalmente de las de Lebon y Harnack al postular que las Iglesias monofisitas no se definían como instituciones nacionales sino que se inscribían dentro del marco ecuménico del imperio, aunque el cisma monofisita debía identificarse con la resistencia de las poblaciones provinciales a la política religiosa imperial.[27] No podemos dejar de destacar que, la obra de Meyendorff se desarrolló en el particular clima de aproximación teológica que reinaba en los años posteriores al concilio vaticano II. Para Meyendorff, el objetivo era tanto académico como pastoral: contribuir al diálogo entre las Iglesias ortodoxas tanto con el catolicismo romano como con la reforma para generar un acercamiento intelectual y una convivencia pacífica. Meyendorff fue un defensor convencido del ecumenismo dentro de la Iglesia ortodoxa y su impronta ha influido en una serie de estudios que han dejado de lado los aspectos dogmáticos para enfatizar las semejanzas, dejando el debate en términos puramente políticos.[28]

La relación intrínseca entre cristología y monarquía en la teología política protobizantina ya había sido anticipada por Eduard Schwartz.[29] G. H. Williams, en dos artículos publicados en 1951, analizaba cómo el modelo cristológico eusebiano se transformó en el sistema de referencia para definir la monarquía imperial.[30] Sus trabajos fueron el punto de partida para una nueva veta de estudios relativos a la teología política bizantina entre los que se destacan los estudios de Barker[31] y Dvornik.[32] Sin embargo, dicha relación no

---

[25] A. Grillmeier & al., *Op. Cit.,* Vol. 2, p. 2.

[26] J. Meyendorff, *Imperial unity and Christian division. The Church 450-680 AD.* Nueva York, SVS Press, 1989.

[27] *Ibid.,* p. 296.

[28] Incluso, en los medios académicos confesionales se ha tendido a minimizar el papel de las diferencias doctrinales en cuanto a la aparición de facciones eclesiásticas en el Imperio romano tardío. Sobre las discusiones actuales en torno a los concilios de Éfeso I y Calcedonia ver: P. Gregorios, W.H. Lazareth & N.A. Nissiotis, *Does Chalcedon divide or unite: Towards convergence in Orthodox Christology.* Génova, World Council of Churches, 1981.

[29] E. Schwartz, *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipizig, Teubner, 1913

[30] G.H. Williams, "Christology and Church state relations in the fourth Century," *CH* 20.3 1951, pp. 3-33 (parte I); 20.4, 1951, pp. 3-25, (parte II). *Cf.* F. Oakley, *Kingship: The Politics of Enchantment.* Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 68-86.

[31] E. Barker, *Social and political though in Byzantium*. Oxford, Oxford University Press, 1957.

puede ser abordada de manera lineal, en particular si tenemos en cuenta sus implicaciones prácticas dentro del modelo que ha sido definido como "cesaropapismo". Este concepto, acuñado por los teólogos protestantes alemanes del siglo XVII, ha sido objeto de una ardua discusión entre los historiadores del siglo XX.[33] Al respecto, un trabajo es de particular importancia para nosotros. Nos referimos al estudio de Gilbert Dagron dedicado al "cesaropapismo" bizantino. Dagron considera que, en la teología política bizantina, no existió una correspondencia directa entre pensamiento teológico y concepción de la soberanía. A diferencia de los teólogos políticos alemanes,[34] Dagron no busca definir los orígenes de la relación entres Estado e Iglesia en la analogía teológica. Por el contrario, se concentró en las formas en que dicha relación era representada a partir de múltiples tensiones.[35] Este desplazamiento del estudio de las ideas teológicas a las representaciones que ellas suscitan, generó en los últimos años una serie de trabajos de gran interés. Entre ellos se destaca el trabajo erudito de Philippe Blaudeau[36] que presenta un análisis sugestivo, aunque parcial, sobre la comprensión que desarrollaron los historiadores calcedonianos y anticalcedonianos en torno al tema de la eclesiología. Según el autor, una parte sustancial de los debates cristológicos del siglo V pueden ser explicados a partir de la competencia de dos eclesiologías que emanaban de las dos grandes capitales de Oriente: Alejandría y Constantinopla. A partir de esta premisa, Blaudeau explora las diferentes estrategias "geoeclesiales" que desplegaron los historiadores de ambas sedes para legitimar la supremacía de cada modelo. Para este autor, mientras que Alejandría representaba una eclesiología conservadora que se sustentaba en la intangibilidad de las disposiciones jurisdiccionales del concilio de Nicea -que atribuían a Roma y Alejandría un lugar de preeminencia en el mundo cristiano a partir del criterio de sucesión apostólica- Constantinopla desarrolló una eclesiología centrada en la íntima unión entre la Iglesia y la monarquía. Desde esta perspectiva, argumenta el autor, las disposiciones contenidas en el canon

---

[32] F. Dvornik, "Emperors, Popes, and General Councils," *DOP* 6, 1951, pp. 1-23; *Idem, Early Christian and Byzantine political Philosophy. Origins and Background*. DOS, 9, Washington, Dumbarton Oaks, 1966.

[33] *Cf.* A. Castellan, "La idea de Imperio y la Idea de Iglesia en torno a los problemas planteados por el canon 28 del Concilio de Calcedonia (451)," *Anales de Historia Antigua y Medieval,* 1950, pp. 59-84; P. Lemerle, "L'Orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiéval: les origines du "schisme" des Églises," *Bulletin de la association Guillaume Budé*, 1965, pp. 228-246; D.J. Geanakoplos, "Church and State in the Byzantine Empire: a Reconsideration of the Problem of Caesaropapism," *CH* 34.4, 1965, pp. 381-403; Y.M-J. Congar, *L'Ecclésiologie du Haut Moyen Age. De Saint Gregoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome.* París, Cerf, 1968; G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le Césaropapisme Byzantine.* París, Gallimard, 1996.

[34] K. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1922; y en particular E. Peterson, *El monoteismo como problema político*. Madrid, Trotta, 1999 (1935).

[35] G. Dagron *Op. Cit.,* p. 294-296.

[36] P. Blaudeau, *Op. cit.,*

28 del concilio de Calcedonia resultaban inaceptables tanto a los monofisitas alejandrinos como a los dofisitas romanos porque desconocían el principio de la primacía apostólica en favor de los privilegios de la "Nueva Roma".

Las conclusiones a las que llegan estos últimos autores dejan en claro que la teología, aunque sigue siendo de por sí un aspecto necesario en cualquier análisis de las disputas cristológicas, no explica por sí sola la emergencia del cisma anticalcedoniano. Este último fenómeno sólo puede ser abordado a partir de una perspectiva comprensiva que incluya la historia social, cultural y política.

La historia social: la aproximación nacionalista y monástica

Los historiadores del siglo XX dedicados al estudio del Imperio romano tardío integraron la historia dogmática a la historia social y política del cercano oriente. Pero, al hacerlo, desestimaron el debate teológico como "causa" del cisma, buscando otras alternativas para su surgimiento. El mismo Blaudeau ha definido esta tendencia como las "máscaras del monofisismo."[37] Dichas máscaras constituirían una serie de opciones explicativas que ponen en primer plano la concurrencia de los fenómenos culturales, sociales y políticos, como el "verdadero origen del cisma." De distintas maneras de acuerdo con la perspectiva elegida, aquellos factores se conjugaron en los debates por la definición de la ortodoxia y los fundamentos políticos de la monarquía universal romana. Todos estos estudios partían de un argumento retrospectivo, esto es, que existía una relación causal entre la emergencia del movimiento monofisita y el derrumbe del orden político romano en el siglo VII.

Esta vía de aproximación reducía el fenómeno cristológico a la expresión religiosa de un descontento social. Los historiadores que adoptaron esta perspectiva partían del siguiente presupuesto: si los aspectos doctrinales no resultaban explicación suficiente para dar cuenta del cisma de las Iglesias del oriente cristiano ¿por qué se produjo una ruptura entre quienes aceptaron la definición de Calcedonia y aquellos que la rechazaron? La conclusión lógica era que la explicación debía residir, en última instancia, en algún otro agente oculto detrás de la justificación del dogma. No es nuestra intención negar la validez general de esta afirmación, en cambio proponemos establecer algunas precisiones necesarias para evitar distorsiones. Una corriente interpretativa dominante en el siglo XX partía de la presunción de la existencia de una "particularidad" de los cristianismos autóctonos del cercano oriente (siríaco, copto, armenio, incluso árabe preislámico) apelando a dos prejuicios alternativos y, a veces, concurrentes. Por un lado, la historia del cisma sólo podía ser explicada, como sostenía Gibbon, por la emergencia de identidades nacionales dentro de un Estado multiétnico. Estas "naciones" habrían proyectado su descontento ante el dominio imperial, desarrollando ideas y

---

[37] P. Blaudeau, *Op. Cit.,* p. 87.

prácticas independientes de la corriente helenizante promovida desde la capital. Por otro lado, el cisma expresaría el antagonismo organizativo entre la Iglesia imperial, sustentada por la trama burocrática de la jerarquía episcopal, y las Iglesias autóctonas, de raíces populares y vertebradas en torno a la autoridad carismática del movimiento monástico.

Una serie de investigaciones surgidas en el campo de los estudios orientales buscó establecer una primera asociación entre la oposición a las decisiones del concilio de Calcedonia y el contexto cultural y geográfico. Georges Ostrogorsky insistía en las diferencias culturales en la correlación que existía entre la implantación del monofisismo en el cercano Oriente y la invasión islámica.[38] En este sentido, no hacía más que recorrer el camino que habían abierto los estudios de E. L. Woodward,[39] John Bagnall Bury, [40] Ernst Stein, [41] William A. Wigram [42] y Arthur Vööbus, [43] quienes atribuían al monofisismo el carácter de fe nacional.

Esta perspectiva es dominante en la obra del célebre teólogo e historiador estonio Arthur Vööbus, quien señalaba las particulares condiciones de la cultura semítica de alta Mesopotamia y Siria como el fundamento del surgimiento de un cristianismo autóctono y reactivo a la teología helenizante de la Iglesia Imperial. Toda su obra, que quedaría sintetizada en su monumental *History of Asceticism in Syrian Orient,* apuntaba en esa dirección.[44] Para Vööbus, el monofisismo en Siria y Mesopotamia reflejaba la pervivencia de un cristianismo autóctono, caracterizado por un radicalismo ascético que había sido parcialmente ahogado por la ortodoxia imperial. En su descripción, desarrolló tres elementos definidos como "étnicos": en primer lugar, el carácter radical de las prácticas ascéticas que se derivaban de una religiosidad expresada en la "pasión" y el "fanatismo" de la *pysche* siria. [45] En segundo lugar, el papel jugado por la lengua (el siríaco) como vehículo de transmisión de ideas. En tercer, y último, lugar Vööbus destacaba el "área religioso-sociológica", que estaba determinada por el crecimiento de un movimiento monástico, anárquico, radicalizado y contestatario, que se vio sustentado por la veneración de una población proclive a la espectacularidad de sus prácticas mortificatorias. La combinación de la extravagante devoción de los santones del desierto y el

---

[38] G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State.* New Jersey, Rutgers University Press, 1969, p. 78, 110.
[39] E.L. Woodward, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire.* Londres, Longmans, Green & co., 1916.
[40] J.B. Bury, *Op. cit.,* pp. 269-270.
[41] E. Stein, *Histoire du Bas-Empire.* París, Desclée de Brouwer, 1949, vol. 1, p. 174, 378.
[42] W.A. Wigram, *The separation of the monophysites.* Londres, The Faith Press, 1923.
[43] A. Vööbus, "The origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia," *CH,* 42, 1973, pp. 17-26.
[44] A. Vööbus, *History of asceticism in Syriac Orient.* 3 vol. *CSCO* (Subsidia 184, 197, 500) Lovaina, Peeters, 1958, 1960, 1987.
[45] A. Vööbus, *Op. cit.,* pp. 17-18.

particularismo de la cultura "popular" permitía entender por qué el cuidado de las almas cayó gradualmente en manos de monjes iletrados que rechazaban una teología que amenazaba las raíces mismas de su espiritualidad. Estos tres factores confluían con las inestables condiciones sociales que predominaban en Mesopotamia para materializar la oposición a una administración considerada extraña y que oprimía a una cultura autóctona que acumulaba un secular resentimiento.[46]

La crítica al paradigma nacionalista surgió de la misma historia social. A. H. M. Jones demostró en un artículo ya clásico, publicado en 1959,[47] los escasos fundamentos de adscribir a las herejías de la Antigüedad tardía un carácter exclusivamente étnico o social. Jones argumentaba -a partir de la débil evidencia que apoyaba una supuesta relación entre el monofisismo y una identidad semítica- que la oposición a Calcedonia no estaba de ninguna manera confinada a la cultura local y que, en consecuencia, la teología no podía ser descartada como una variable para comprender su emergencia. En este mismo sentido se dirigieron los estudios de J. Moorhead,[48] y J. J. Van Ginkel,[49] quienes han demostrado que las reacciones hacia el orden político y religioso romano (y luego islámico) no coincidían linealmente con las delimitaciones confesionales. Todos estos estudios han demostrado hasta qué punto el énfasis de los historiadores de mediados del siglo XX por los factores étnicos en el desarrollo de las relaciones Iglesia-Estado en el cercano oriente era deudor de una concepción anacrónica, e imbuida de nacionalismo romántico, del Imperio romano como un Estado multiétnico.[50]

En este punto, adquiere para nosotros una especial relevancia el debate sobre la etnicidad en la Antigüedad tardía y Alta Edad media. Como efecto lateral del debate suscitado entre los especialistas dedicados a la historia contemporánea en torno a los orígenes de las adscripciones nacionales,[51] ha

---

[46] Algunos de estos "clichés" se encuentran presentes en otros estudios como los de J.B. Segal, "Mesopotamian Communities from Julian to the rise of Islam," *Proceedings of the British Academy*. XLI. 1955, pp. 138-139; P. Crone, & M. Cooke, *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 55.

[47]A.H.M. Jones, "Were ancient heresies social or national movements in disguise?" *JTS***,** n.s. 10. 1959, pp. 280-298.

[48] J. Moorhead, *Op. cit.*

[49] J.J. Van Ginkel, *Op. cit.,* pp. 172-174.

[50] *Ibid.* p. 173, *Cf.* Ter Haar Romeny, B., Atto, N., Van Ginkel, J.J., Immerzeel, M., & Snelders, B., *Op. cit.*, pp. 4-5; S. Parpola, "Assyrian identity in ancient times and today," Conferencia en la Universidad de Göteborg, 2004; D. Ricks, & P. Magdalino, *Byzantium and the Modern Greek Identity*. Londres, Ashgate, 1998.

[51] Este debate propone, esquemáticamente hablando, una revisión de las nociones esencialistas de nación como comunidad cultural. E. Gellner, *Naciones y nacionalismo*. Madrid, Alianza, 2001 (1983); B. Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE, 2000 (1991) y E. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica, 2000 (1991), han interpretado el surgimiento de la identidad nacional, y el nacionalismo como un efecto del surgimiento del Estado moderno en los siglos XVIII y XIX. Por el contrario, J. A. Armstrong, *Nations before Nationalism*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982 y A.

surgido la necesidad de redefinir la noción de etnicidad en la antigüedad. Esta problemática ha sido una preocupación primaria entre los estudios abocados a la *Pars Occidentis*. La escuela de Viena, cuyo exponente más conocido es Walter Pohl,[52] ha propuesto el concepto de *etnogénesis* como herramienta interpretativa del proceso de formación de identidad de los pueblos germánicos. En este proceso, un grupo heterogéneo de pueblos fue adquiriendo una fisonomía homogénea mediante la apropiación de una historia mítica, conservada por un "núcleo de tradición". Al final de dicho proceso, en el que la misma acción del Estado romano ocupó un papel no menor, los pueblos germánicos instalados en el Imperio asumieron una identidad distintiva que cabría definir como "étnica".[53] El concepto de *etnogénesis* es sólo parcialmente aplicable al proceso que intentaremos describir, ya que la constitución étnica del monofisismo (es decir, su identificación con un grupo culturalmente distintivo) fue el fruto de un proceso que excedió largamente nuestros límites cronológicos. Sin embargo, nos ofrece un interesante modelo de "construcción de la identidad" que merece ser tenido en cuenta.

Una segunda aproximación al fenómeno de la disidencia religiosa se ha concentrado en la relación entre la oposición a la Iglesia episcopal y el desarrollo del movimiento monástico. Los primeros en señalar la estrecha relación entre el movimiento anticalcedoniano y los monjes fueron Ernst Honigmann,[54] W.H.C. Frend[55] y en especial Heinrich Bacht,[56] quien en el trabajo previamente mencionado, llamó la atención sobre la dimensión política del monacato oriental en cuanto a su intervención en los conflictos teológicos de los siglos IV y V. Para Bacht, esta tendencia a la intervención política de los monjes devenía del modelo monástico por excelencia, la *Vida de Antonio* de Atanasio de Alejandría. La obra de Atanasio sentó las bases de un modelo de comportamiento que enfatizaba el imperativo moral de abandonar el retiro contemplativo por el bien de la comunidad de fieles, para sumergirse en las disputas con los herejes. Este modelo (paradójicamente, fomentado desde los medios episcopales) generó una particular interacción entre monjes y obispos

---

D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford, Blackwell, 1986; destacan los fundamentos culturales que juegan a largo plazo en la construcción de las identidades nacionales.

[52] W. Pohl, "El concepto de etnia en los estudios de la Alta Edad Media," en Little, L.K. (ed.) *La Edad Media a debate*, Madrid, Akal, 2003, pp. 35-49; W. Pohl, & H. Reinitz, (eds.) *Strategies of distinction the construction of ethnic communities 300-800 dC.* Leiden, Brill, 1998 ; *Cf.* S. Mitchell, & G. Greatrex, *Ethnicity and Culture in Late Antiquity.* Londres, Duckworth, 2000.

[53] Con matices esta visión es asumida por W. Goffart, "Los bárbaros en la Antigüedad tardía y su instalación en Occidente," en Little, L.K. (ed.) *La Edad Media a debate*, Madrid, Akal, 2003, pp. 50-79.

[54] E. Honigmann, *Evèques et Evêches Monophysites d'Asie antérieur au VIe siècle.* Lovaina, Peeters, 1951.

[55] W.H.C. Frend, *The Rise of Monophysite Movement.* Cambridge, Cambridge University Press, 1972; *idem* "The monks and the survival of the east roman empire in the fifth century," *Past and present,* 54, 1972, pp. 3-24.

[56] H. Bacht *Op. cit.,* pp. 193-314.

que llegó a su mayor desarrollo en el estrecho vinculo entre aquéllos y el patriarca de Alejandría.[57]

W.H.C. Frend, en su ya clásico *The Rise of Monophysite Movement*, partía de las mismas observaciones de A.H.M. Jones respecto a la imposibilidad de establecer una correlación entre cisma y nacionalismo. Frend realizó una primera gran síntesis de la estrecha relación entre los cambios sociales de la antigüedad tardía, el resurgimiento de las culturas locales y las adscripciones religiosas poniendo el énfasis en la pluralidad de factores en juego.[58] Sin embargo, mantuvo la visión tradicional -aunque matizada y con argumentos más sofisticados- interpretando al monofisismo como una expresión religiosa de la resistencia de las poblaciones provinciales al centro imperial.[59] Para Frend resultaba obvio que los monjes fueron determinantes en la emergencia del cisma, y los monofisitas de Siria y Egipto habían dado la bienvenida a los musulmanes a la espera de la libertad, aunque hubiesen -en el largo plazo- *cavado su tumba*.[60] Por otra parte, Frend encontraba la explicación al éxito del monofisismo en la combinación de una lealtad absoluta de los monjes hacia las figuras de autoridad que encarnaban los obispos (especialmente los patriarcas de Alejandría) y a la atracción de la cristología ciriliana y sus consecuencias para la salvación humana (en la forma de la deificación del ser humano gracias a la naturaleza indivisible de Cristo). A partir de esta relación entre teología alejandrina y piedad monástica, Frend concluía que, en la medida que la divinidad de Cristo se veía minimizada por la fórmula *en dos naturalezas del verbo encarnado,* la teología calcedoniana afectaba las bases mismas de la práctica monástica, disminuyendo las posibilidades de la divinización humana a través de la ascesis.[61]

Las argumentaciones de Bacht y Frend en favor de la incidencia monástica en la disidencia religiosa tenían el mérito de incorporar al cisma monofisita en el marco más amplio de la sociedad del Imperio romano tardío sin apelar a anacronismos románticos. Pero, la "tesis monástica" presuponía una oposición radical entre carisma ascético y el oficio episcopal que -si bien

---

[57] En esta misma línea se encuentran los trabajos de R. Teja, *La 'tragedia' de Efeso (431): Herejía y poder en la antigüedad tardía*. Santander, Universidad de Oviedo, 1995; y S. Acerbi, "Monjes contra obispos. Concilios y violencia monástica en Oriente," en R Teja, (ed.) *Cristianismos marginados. Rebeldes, excluidos, perseguidos*, Aguilar del campo, Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, 1998, pp. 95-116; M. Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley, University of California Press, 2005, pp. 283-285.

[58] *Cf.* Frend *Op. cit.,* pp. 354-359.

[59] W.H.C. Frend *Op. cit.,* p. 230 y 355.

[60] *Ibid.* p. 359.

[61] W.H.C. Frend, *Op. cit.,* pp. 123-142. *Cf.* los argumentos en el mismo sentido de J. Roldanus, "Stützen und störenfriede: Mönchische Einmischung in die doktrinäire und kirchenpolitische Rezption von Chalkedon," en J. Roldanus, & J. Van Oort, (eds.) *Chalkedon: Geschichte und Aktualität: Studien zur Rezption der Christologischen Formel von Chalkedon.* Lovaina, Peeters, 1997, pp. 139-146.

acertaba en ubicarlo en el centro de las solidaridades religiosas- tendía a oscurecer la comprensión de la relación entre ambos. Frend estaba en lo correcto cuando afirmaba que monjes y obispos representaban dos lógicas antagónicas de vivir el liderazgo religioso. Sin embargo, sus presupuestos conllevaban un importante error de apreciación. Si bien Monjes y obispos fueron formas alternativas de liderazgo, no constituían dos grupos diferenciados y antagónicos. En este sentido, la preocupación de los obispos por la disciplina monástica era la consecuencia de su propio origen. Por lo tanto, es necesario desplazar la relación entre movimiento monástico y debates teológicos del ámbito doctrinal al social. Desde esta perspectiva, que privilegia el estudio del complejo problema de la movilización popular en la Antigüedad tardía y los diversos mecanismos de interacción entre las élites eclesiásticas y la sociedad, los trabajos de Timothy E. Gregory[62] y Michael Gaddis[63] han concentrado su atención no tanto en los efectos de la teología sobre la espiritualidad monástica, sino en la participación de los monjes en la violencia interconfesional que rodeaba a las disputas religiosas.

En suma, ninguna de las argumentaciones analizadas hasta el momento pueden ser totalmente descartadas, pero su parcialidad y linealidad hacen que sean insuficientes para dar cuenta de un fenómeno que exige explicaciones complejas. Por lo tanto, el análisis que proponemos no supone una oposición absoluta a estas aproximaciones sino en una mirada más comprensiva que incorpore aportes de otras áreas de estudio. La complejidad del cisma anticalcedoniano exige abandonar explicaciones lineales o causas exclusivas. Por esta razón, los aportes más interesantes en los últimos tiempos han surgido de la influencia de estudios que no se especializan en el cisma anticalcedoniano, sino que lo incluyen en una serie de eventos que, en conjunto, conforman el contexto cultural de la Antigüedad tardía.

Una aproximación sociocultural

El análisis propuesto por Frend, aún con sus limitaciones, se ha mostrado el camino más fructífero tanto conceptual como metodológicamente, y las últimas dos décadas se han mostrado fecundas en estudios que profundizan esta línea. En este sentido, la perspectiva que promete mejores resultados se encuentra esbozada por una serie de estudios que integran la historia de la Iglesia en el marco más amplio de la historia social y política. Entre ellos encontramos particularmente importantes la perspectiva social de Liebeschuetz,[64] y los trabajos de historia cultural de Averil Cameron[65] y Peter

---

[62] T. Gregory, *Vox Populi: Violence and Popular involvement in the religious controversies of the V century AD.* Ohio, Ohio State University Press, 1979.
[63] M. Gaddis, *Op. cit.*
[64] W. Liebeschuetz, *The decline and fall of the roman city.* Oxford, Oxford University Press, 2001.

Brown[66] entre otros. Todos ellos, incluso encarando el problema desde ángulos opuestos, comparten una perspectiva de análisis de las transformaciones de la sociedad tardo-antigua centrada en la interacción entre tres actores: el Estado, la Iglesia y la sociedad.[67] Esta perspectiva sociocultural, que combina los aportes de la antropología, la sociología y la crítica literaria, permite integrar distintos aspectos que fueron analizados como compartimientos estancos.

Con toda seguridad, la figura más influyente en este campo ha sido el historiador irlandés Peter Brown. En cada uno de sus numerosos estudios podemos encontrar un hilo conductor que los atraviesa: el proceso de constitución, representación, y transmisión de las formas de ejercicio del poder en el mundo tardo-romano. A lo largo de su extensa obra, Brown ubica al fenómeno religioso en el centro de dicho proceso, e identifica al ascetismo como una herramienta de importancia capital en la construcción de formas de autoridad ancladas principalmente en el poder carismático. En este sentido, Brown ha enfatizado dos elementos concurrentes de la construcción del poder en la Antigüedad tardía que son particularmente relevantes para nuestro estudio: el papel de las prácticas acéticas en la construcción de las formas de liderazgo y las formas de comunicación a las que apela ese liderazgo para constituir un discurso dominante en la sociedad.

Este mismo énfasis en los aspectos discursivos del ejercicio del poder se puede apreciar en la obra de Averil Cameron, quien ha observado cómo el ascetismo, incorporado en el discurso en torno al pasado, ocupó un lugar privilegiado en la cultura de la Antigüedad tardía. Cameron ha propuesto analizar la relación entre la difusión de la ascesis cristiana (en su versión institucionalizada del movimiento monástico) y las transformaciones sociales e intelectuales que marcan el "fin de la antigüedad" a partir de la idea de una *ascetic closure* (clausura ascética). Este concepto podría ser entendido como *the notion of a closing in of possibilities, a contraction of horizons, somehow to be connected with the predominance of asceticism* [en la medida que] *ascetic thought and practice is, it seems, identified as dominating the movement from antiquity to Middle Ages, from an open society to a closed one.*[68] Si dejamos de lado todos los problemas que pueden emanar de oponer taxativamente la "Antigüedad" y la "Edad media" como dos universos ideológicos antagónicos, es posible coincidir con Cameron en que la preeminencia del discurso ascético se encuentran claves que permiten entender el "clima intelectual" en el que se enmarcan profundas transformaciones

[65] Averil Cameron, *Christianity and the rhetoric of Empire.* Londres, University of California Press, 1991, *idem* "Democratization Revisited: Culture and Late antique and Early Byzantine elites," en Haldon, J. & Conrad, L. I. (eds.) *The Byzantine and Early Islamic Near East VI. Elites old and new.* Princeton, Ashgate, 2004, pp. 91-107.

[66] P. Brown, *Power and persuation in late Antiquity. Towards a Christian Empire*. Winsconsin, Univ of Wisconsin Press, 1992; *idem, Poverty and Leadership in the later Roman Empire*, Hanover, UPNE, 2001.

[67] Averil Cameron, *Op. cit.,* pp. 102-103.

[68] Averil Cameron, "Ascetic closure and the end of Antiquity," en V. Wimbush, & R. Valantasis, (eds.) *Asceticism.* Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 147.

sociales y políticas. El rasgo característico de dicho clima fue su tono jerárquico y estratificado propio de una concepción cristiana donde un Dios todopoderoso (como el emperador) gobernaba sobre sus súbditos.

En ese contexto, el discurso ascético fue una herramienta alternativa que, por definición, implicaba disciplina y uniformidad, no era tolerante y estaba construido sobre certezas absolutas. La literatura ascética enfatizaba la tensión entre el monje y el mundo que lo rodeaba: rechazaba los vínculos de parentesco, las convenciones sociales y pautas de comportamiento consideradas como propias del mundo secular. Pero si bien el discurso ascético se presentaba, al menos en la literatura cristiana, como un desafío a las normas sociales vigentes, no desafiaba una concepción jerárquica de la sociedad. Por el contrario, representaba una forma superior de organización donde la autoridad carismática regulaba las relaciones a partir de preceptos autoritarios. Cameron señala correctamente que, al considerar la relación entre ascetismo y autoridad, se reconoce el mismo *impulso hacia la coherencia,*[69] es decir a homogenizar, a través del discurso, pautas de comportamiento y de pensamiento que recorrían toda la cultura tardo-antigua de manera permanente pero paradójica. Este proceso, no era un movimiento eterno o lineal, y debemos reconocer múltiples tensiones y redefiniciones que llevaban a la homogeneización pero, a la vez, habilitaban claves para legitimar la resistencia a la misma.

Así, señala Cameron, debemos partir del impacto generalizado del discurso ascético en los diferentes estratos de la sociedad gracias a la multiplicidad de recursos que solucionaban los problemas tecnológicos y culturales que habrían dificultado la difusión de los mismos. De esta manera, el papel del discurso ascético es parte de un proceso más amplio de construcción de un nuevo sistema de pensamiento, sustentado en la noción de una sociedad uniforme en sus prácticas e ideas y en el que la retórica jugaba un papel no menor. [70] Desde esta perspectiva, el discurso ascético se reconoce primariamente por sus demonios. Su definición es de por sí negativa y excluyente. No puede aceptar la diversidad y por definición es uniforme. Por eso es un vehículo ideal tanto en la definición de ortodoxia como en toda resistencia por parte de aquellos que quedaban excluidos de ella.

Teniendo en cuenta estas observaciones, los debates cristológicos, y la literatura generada por estos, pueden ser percibidos como una herramienta de delimitación y conformación dentro de una élite cruzada por tensiones. Esta élite se encontraba en permanente movimiento y atravesaba por numerosos procesos de redefinición. Pero su principal expresión era religiosa y su marca distintiva era una nueva παιδεία cristiana ahora devenida en ortodoxia.[71]

---

[69] *Ibid*, p. 149.
[70] *Ibid,* p. 156.
[71] Que la autora define como *a sophisticated ecclesiastical culture possessed by a limited number of people (overwhelmingly male) helped to maintain the class consisting of the higher echelons in the Church through a period when secular institutions were undergoing profound change. Ibid,* p. 102.

Una parte esencial de las élites en la Antigüedad tardía estaba compuesta por los miembros del episcopado urbano. Por supuesto, esta élite eclesiástica comprendía en mayor medida al clero asociado a la cátedra episcopal. Pero era, además, la expresión institucionalizada de una amplia red de solidaridad social que incluía, no sólo a una cadena jerárquica de obispos, sacerdotes, y clero menor sino también, monjes (y monjas) -tanto de monasterios como de ermitas- y laicos. Todos estos estratos se entrelazaban en una compleja red jerárquica que incluía tanto a la aristocracia laica como a campesinos y pobres urbanos. En este complejo entramado social, los variados lazos de dependencia se expresaban en términos religiosos. En la medida que las formas clásicas de dependencia social (centradas en el lenguaje de la πόλις) habían retrocedido, dejaban lugar a todo un nuevo lenguaje que representaba los lazos sociales desde un vocabulario esencialmente cristiano en el que el *Holy Man* adquiría un papel central.[72] A partir del siglo IV, la Iglesia (es decir una organización urbana con ramificaciones a nivel regional, encabezada por el obispo) y no la *ciudad* (entendida como cuerpo político) fue la articuladora de dichas redes de solidaridad y obediencia, transformándose en mediadora entre dominadores y dominados. La emergencia de disputas teológicas guardan una notable correlación con este fenómeno ya que las redes de solidaridad y obediencia creadas por este entramado fueron determinantes en la conformación de facciones eclesiásticas que movilizaban a la población detrás de diversas consignas que se transformaban en estandarte de la ortodoxia.

Este complejo modelo de relación entre sociedad y religión que hemos esbozado ha sido de gran utilidad en una serie de trabajos que han privilegiado los aspectos políticos y sociales del cisma sin abandonar los aspectos dogmáticos. A esta perspectiva se suma la tendencia a la especialización tanto geográfica como temporal. Las diferencias entre las diferentes zonas de desarrollo de la oposición al concilio de Calcedonia (Egipto, Siria, Armenia, Palestina) como el desarrollo cronológico del debate, ha generado la necesidad de una gran cantidad de estudios particulares que puedan dar cuenta de la complejidad del problema.[73]

Una de las derivaciones más interesantes de esta aproximación sociocultural ha sido la destacada atención que han ofrecido diversos estudios al papel de los monjes en los conflictos teológicos. Dentro de esta línea de aproximación pueden señalarse dos caminos alternativos. En primer lugar, es preciso destacar los estudios que se han preocupado por explorar la intervención de los monjes en la sociedad y la política eclesiástica. Entre estos trabajos se destacan los de Susan Ashbrook Harvey quien, en su estudio sobre las intervenciones de los santones monofisitas en Alta Mesopotamia durante el

---

[72] P. Brown, "The rise and function of the Holy man in Late antiquity," *JRS,* 61, 1971, pp. 80-101.

[73] Sobre Egipto ver T. Orlandi, *Storia Della Chiesa di Alessandria I.* 2 vol. Milán, Cisalpino, 1968, 1970, y para Armenia ver N. Garsoian, *L'eglise Armenienne et le Grand Schisme D'orient.* Lovaina, Peeters, 1998.

siglo VI, retoma algunos de los argumentos de Peter Brown sobre el papel del santo como intercesor en la sociedad de la Antigüedad tardía.[74] El foco principal del estudio de Harvey reside en las formas particulares que adquirió la resistencia anticalcedoniana en Alta Mesopotamia a partir de la colección hagiográfica de Juan de Éfeso conocida como las *Vidas de los santos orientales*. Harvey observa la preeminencia que tienen los conflictos sociales en las intervenciones de los santos sirios y su relación con la polémica teológica. Aunque muchos de los argumentos de su análisis presuponen la misma dicotomía semítico-helenístico como núcleo explicativo de las supuestas "particularidades" del monacato monofisita, su estudio sociocultural ofrece un valiosos estudio de caso en torno al papel de la en la promoción de redes de obediencia y solidaridad en el marco de la polémica facciosa.

En un artículo previo, Harvey ya había explorado el papel de la narrativa hagiográfica en el proceso de construcción de dos jerarquías eclesiásticas separadas desde una propuesta es esencialmente diacrónica. Lejos de considerar a la historiografía anticalcedoniana como el fruto de una élite eclesiástica homogénea que trascendía las barreras temporales, Harvey se concentró en las diferentes percepciones del poder imperial desarrolladas por los historiadores del siglo VI y los géneros historiográficos del VII. Esta diversidad de percepciones es notoria en la forma en que los historiadores del siglo VI abordaron la cuestión de lo sobrenatural en sus narrativas. Mientras que para estos lo sobrenatural operaba en el plano de la distinción entre "especialistas en lo sagrado", es decir, el clero monofisita y el clero calcedoniano, desde el siglo VII esos mismos signos son percibidos desde una óptica radicalmente opuesta. El predominio de la crónica como género y la apocalíptica como discurso es la evidencia, dice Harvey, de la consolidación de una identidad anticalcedoniana distintiva, separada de sus rivales calcedonianos.[75]

La propuesta de análisis encarada por Harvey ha sido seguida por otros estudios más comprensivos como los de Volker Lorenz Menze,[76] relativos a la formación de la Iglesia monofisita siria. Menze pone en relieve la importancia del discurso histórico en la conformación progresiva de dicha identidad en tanto una Iglesia distinta a la Iglesia imperial. Su argumentación se apoya en un abordaje de las fuentes que excede su carácter descriptivo y se concentra en los mecanismos retóricos que modelan el relato a la luz de las necesidades del autor.

---

[74] P. Brown *Op. cit.; idem* "Arbiters of ambiguity: a role of the late antique Holy man," *Cassiodorus,* 2, 1996, pp. 123-142.

[75] S.A. Harvey, "The politization of the Byzantine Saint," en Hackel, S. (Ed.) *The Byzantine saint.* Birmingham, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek studies, University of Birmingham, 1981, pp. 37-42, *idem* "Remembering pain: Syriac historiography and the separation of the churches," *Byz,* 58, 1988, pp. 295-308.

[76] V.L. Menze *Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford, Oxford University Press, 2008; *idem,* "Priest, Laity and the Sacrament of the Eucharist in sixth century Syria," *Hugoye,* 7.2, 2004.

En esta misma línea se hace imprescindible mencionar otros dos trabajos. En primer lugar, la tesis del holandés de Jan J. Van Ginkel[77] sobre la obra de Juan de Éfeso, en particular de su *Historia eclesiástica*. A diferencia de Harvey, el interés de Van Ginkel se concentra en los aspectos formales de la obra y su relación con la historiografía cristiana. Este énfasis en los aspectos literarios agrega elementos de la crítica literaria, en particular en la manera en que el relato construye una concepción de la historia coherente, animada por sus necesidades propagandísticas. En Segundo lugar, debemos menciona el trabajo de Witold Wittakowski dedicado al análisis formal de la *Crónica de Pseudo Dionisio de Tell Mahre*. Si bien el trabajo de Witakowski abarca un período posterior al que analizamos y un *corpus* textual diferente, el género cronístico, algunas de sus observaciones son de gran interés para nuestro análisis.[78]

Otro *corpus* de Fuentes que ha recibido una creciente atención es la literatura polémica anticalcedoniana originaria de Palestina. En este campo se destacan el trabajo casi fundacional de Lorenzo Perrone sobre Juan Rufo,[79] y los estudios más recientes de Jan Eric Steppa,[80] Cornelia Horn,[81] Bruria Bitton Ashkelony y Aryeh Kofsky,[82] Jennifer Hevelone Harper[83] y Edward Watts.[84] Todos estos trabajos no sólo tienen en común el interés por el desarrollo de la polémica cristológica en Palestina entre mediados del siglo V y principios del VI sino que, además, comparten una perspectiva de análisis que combina la historia cultural y social. A partir del análisis literario, dichos autores reconstruyen la imagen del movimiento anticalcedoniano a partir de tres ejes: la acción de los obispos y santones rurales, la interacción entre ellos y las élites letradas, y la generación de un discurso histórico que crea un vínculo entre ellos.

Sin ninguna duda, el avance más significativo en este sentido ha sido el trabajo encarado por el proyecto de investigación de la Universidad de Leiden dirigido por Bas Ter Haar Romeny. Sus resultados, se concentran en la

---

[77] J.J. Van Ginkel, *John of Ephesus. A Monophysite Historian in Sixth-Century Byzantium*. Groningen, Groeningen Universität, 1995.

[78] W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre: A Study in the History of Historiography*. Uppsala, Uppsala Universitet, 1987.

[79] L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)* (*Testi e ricerche di Scienze religiose*, 18), Brescia, Paideia editrice, 1980; *idem* "Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: Le Pleroforie di Giovanni de Maiuma," *Augustinianum* 29, 1989, pp. 451-495.

[80] J.E. Steppa, *John Rufus and the world vision of antichalcedonian culture*. Piscataway, Gorgias Press, 2002.

[81] C.B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian*. Oxford, Clarendon Press, 2006.

[82] B. Bitton-Ashkelony, & A. Kofsky, (eds.) *Christian Gaza in Late Antiquity*. Leiden, Brill, 2004.

[83] J.L. Hevelone-Harper, "Ecclesiastics and Ascetics: Finding Spiritual Authority in Fifth- and Sixth-Century Palestine," *Hugoy*e, 9.1, 2006.

[84] E. Watts, "Winning the Intracommunal Dialogues: Zacharias Scholasticus' Life of Severus," *JECS,* 13.4, 2005, pp. 437-464; *idem* "Creating the ascetic and sophistic Mélange. Zacharias scholasticus and the intellectual influence of Aeneas of Gaza on John Rufus," *Aram,* 18-19, 2006-2007, pp. 153-164.

compleja relación establecida entre etnicidad y adscripción religiosa desarrollada entre los cristianos de lengua siríaca desde la Antigüedad tardía hasta la modernidad. Los trabajos enumerados en esta última parte nos ofrecen una imagen compleja del cisma anticalcedoniano, un fenómeno multiforme, en permanente evolución y que supera cualquier lectura simplificadora. Ya no se trata de dar cuenta de un fenómeno religioso marginal, sino de un proceso social en el que intervienen las mismas fuerzas que actuaban en otros ámbitos, considerados centrales, de la sociedad tardo-antigua. Así, el cisma monofisita fue el resultado de una cultura cristiana, expresada en varias lenguas pero con un patrimonio común que había sido heredado de los Padres de la Iglesia y los concilios del siglo IV.

Iglesia, Estado y sociedad en el Imperio romano oriental

Analizar los debates cristológicos, y los textos generados por ellos, desde una perspectiva que integre tanto sus aspectos culturales como sociales, y la literatura histórica generada en torno a estos, nos exige hacer una breve reseña de la sociedad en la que se generaron. Ya dijimos que éstos pueden ser interpretados como parte de la dinámica de conformación y delimitación de los diferentes componentes que constituían una élite cuya definición era primariamente religiosa. Sin embargo, esta élite no era un grupo estático ni homogéneo, sino una realidad en permanente movimiento que atravesó por numerosos procesos de redefinición. No obstante, pueden considerarse tres constantes como constituyentes de su unidad como grupo. En primer lugar, esta élite se definía por su íntima relación con el control del acceso a los recursos generados por la tierra. En efecto, las bases materiales de su poder descansaban en su acceso privilegiado (a través de la detentación de la propiedad o de la fiscalidad) a la riqueza producida principalmente por la agricultura. Pero la riqueza no era el único -ni el principal- criterio diferenciador. En segundo lugar, la educación constituía una marca distintiva de su status social. Esta educación se caracterizaba no sólo por una progresiva cristianización de los viejos motivos filosóficos y literarios clásicos sino que además se basaba en la imposición de nuevos patrones culturales que privilegiaban las formas más "utilitarias" del conocimiento por sobre las formas más tradicionalmente aristocráticas de la retórica forense. Esta nueva cultura, lejos de constituir una mera "democratización" evidenciaba una nueva orientación hacia la especialización,[85] que hacía de la educación algo más que un signo de distinción social. Además, era la condición necesaria para el acceso a la tercera constante, esto es, el acceso al Estado.[86]

---

[85] Averil Cameron, *Op. cit.,* pp. 102-103.

[86] No es el objetivo de este trabajo hacer una revisión del problema del Estado en la antigüedad tardía. En este punto nos limitamos a la definición, problemática pero operativa, que

En esta configuración, el Estado, en tanto era el centro articulador de la sociedad, ejerció un papel central en la regulación del acceso a la élite y los conflictos generados en torno a ella. El sistema burocrático tardo-romano no era una estructura administrativa anónima, independiente, y autorregulada. Por el contrario, se trataba de una estructura patrimonial que giraba en círculos concéntricos de clientelismo que se organizaban en torno a la corte imperial. Por lo tanto, su incidencia en la configuración de la Iglesia como una élite estaba indisolublemente ligada al complejo juego de alianzas y solidaridades que conformaban la dinámica estatal. A continuación, nos concentraremos en los fundamentos ideológicos sobre los que se asentaba esta dinámica, es decir, la concepción del papel de la Iglesia en el orden político y, en particular la relación de complementación entre monarquía y clero.

Iglesia e Imperio en Oriente

Una vez finalizado el período de persecuciones las comunidades cristianas enfrentaron el difícil desafío de su incorporación dentro del marco normativo de la "constitución" imperial. La política abiertamente favorable de la monarquía romana hacia los cristianos transformó las condiciones de existencia de la Iglesia, de la misma manera que su relación con el poder imperial abrió una serie de interrogantes. Constantino concedió el status de persona jurídica plena a las Iglesias cristianas que, desde ese momento, fueron consideradas *el cuerpo cristiano.*[87] La transformación de la Iglesia en un *corpus* jurídicamente válido ante las leyes imperiales unificó aquello que se entendía como una simple acumulación de comunidades desperdigadas dentro y fuera del Imperio y al mismo tiempo la constituyó en un sujeto al que se podía aplicar todas las reglas atenientes a las corporaciones que contemplaba el derecho público. En consecuencia, la insertaba dentro de las competencias legislativas del emperador.[88] Por esta razón, las Iglesias cristianas quedaron incorporadas directamente dentro de la estructura del derecho público que las comprendía en la esfera de la *utilitas publica.*[89] De acuerdo con este sentido jurídico, su función primordial dentro de la sociedad era la práctica religiosa que garantizara el favor divino para el Imperio. Pero la definición de la Iglesia como *corpus* debe entenderse en otro sentido, que podríamos llamar exegético, por el cual la Iglesia constituía en sí misma un *corpus* en tanto era una unidad

---

oportunamente hiciera C. Wickham, *Framing the Early Middle Ages*. Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 57-80; *Cf.* P. Brown *Op. cit.,* pp. 35-70.

[87] Eusebio de Cesárea: *Historia Eclesiástica*. X, 9-13, *Cf.* A.H.M. Jones, *Constantine and the conversion of Europe*. Toronto, Medieval Academy of America, 1978, pp. 73-90; T. Barnes, *Athanasius and Constantius*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.

[88] W. Ullmann, "El significado constitucional de la política de Constantino frente al Cristianismo" en F. Bertelloni, (ed.) *Escritos sobre teoría política medieval,* Buenos Aires, Eudeba, 2002 (1976), pp. 14-15.

[89] *Dig.*, I.1.1.2.

jerárquica y orgánica, que se expresaba en la adhesión a la verdadera fe y en la adecuada práctica litúrgica de acuerdo con el principio paulino de la Iglesia como *Corpus Christi*.[90]

Así, la condición del sacerdocio cristiano quedó parcialmente asimilada a la de una magistratura e integrada, aunque de manera incompleta, a la estructura de autoridad que emanaba de la autoridad imperial. El nuevo status del clero cristiano lo eximía no sólo de las cargas públicas debidas por los miembros de la aristocracia[91] sino que también le confería funciones específicas de la jurisdicción estatal.[92] De esta manera el sacerdocio cristiano ocupaba, desde el punto de vista constitucional, un lugar análogo al del sacerdocio pagano. Su contribución al bien público era la ἱερατική τεχνή, es decir, la práctica litúrgica. No deberíamos interpretar que esta serie de acciones legales constituyeron una concesión hecha a un cuerpo establecido sino que, por el contrario, fue el refuerzo de un proceso iniciado en los siglos anteriores, esto es, la constitución de un cuerpo de especialistas en lo sagrado, desvinculado del resto de la sociedad por reglas de conducta e inmunidades particulares. Por otra parte, gracias a su cristianización, el Imperio fue el modelo de sociedad cristiana definido como un "sacerdocio real" (βασιλείον ἱεράτευμα) adscribiendo un carácter político a la sociedad cristiana[93]. De esta manera, el clero quedó inmerso en el Estado tardo-romano como un "departamento de estado".[94] Pero, lejos de ser la base de una autoridad absoluta del emperador en temas religiosos, esta asociación condicionaba su autoridad a la sanción de la Iglesia quien monopolizaba la interpretación y transmisión de dicha asociación.

La incorporación de la Iglesia al marco jurídico del Estado profundizó la tensión preexistente en torno a la definición de los criterios que determinaban la autoridad eclesiástica. Dentro de la misma estructura jerárquica de la Iglesia se entrelazaban en un complejo juego de tensiones y negociaciones dos lógicas de liderazgo.[95] En las ciudades la autoridad se asentaba en los aspectos sacramentales y litúrgicos del sacerdocio en estrecha conexión con la ideología constantiniana y articulada en torno a la figura del obispo. En cambio,

---

[90] H. De Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age. Étude historique*, París, Cerf, 1949 ; Y. Congar, *Op. cit.;* E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985 (1957), pp. 189-200.

[91] *Cf. C.Th.* 16.2.1.

[92] *Cf. C.Th.* 16.2.12 y 1.27.1.

[93] *Cf.* Gregorio de Nacianzo: *Contra Juliano* I, 35 y II, 26.

[94] Este carácter particular de la Iglesia dentro del Estado tardoromano oriental y bizantino ha generado un debate entre quienes apoyan la noción de una Iglesia incorporada al Estado como un departamento burocrático dentro de él: A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche*. Darmsstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959; H.G. Beck, "Kirche und Klerus im staatlichen leben von Byzanz," *REB*, 24, pp. 1-24, 1966, pp. 1-24, y quienes rechazan ta definición: J.M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 299-303.

[95] En este sentido, podríamos hacer nuestra la distinción que hace C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition.* Berkeley, California University Press, 2005, pp. 16-22 entre la autoridad "pragmática" y la autoridad "espiritual" y "ascética".

fuera de las ciudades -y a menudo dentro de ellas- proliferó una multitud de establecimientos monásticos donde la autoridad emanaba de la ascesis y los poderes taumatúrgicos de los santones. Esta autoridad organizaba, a partir de una jerarquía interna sustentada en la relación de "paternidad espiritual" que vinculaba a un maestro con sus discípulos, una red de solidaridades que incluía laicos. En esta jerarquía, el elemento carismático era determinante a la hora de establecer la autoridad. Por supuesto, ya observamos que autoridad episcopal y monacato no supusieron la existencia dos Iglesias antagónicas y superpuestas sino que una y otra se consideraban parte intrínseca del liderazgo eclesiástico. Pero la imposibilidad de distinguir dos grupos homogéneos no anula la existencia de la tensión inherente a la definición de los criterios que constituían la autoridad religiosa. En situaciones conflictivas la idea del episcopado como *Officium* comprendido dentro de las complejas redes del aparato estatal colisionaba con el precepto carismático de la santidad.

La eclesiología

Otra consecuencia de la incorporación de la Iglesia a la esfera de competencias imperiales fue la formulación de una eclesiología que identificaba al cuerpo del Imperio, la *romanitas,* con el cuerpo de creyentes: la *christianitas* que se transformó en la piedra de toque de la eclesiología bizantina a partir del siglo IV.[96] Esta conjunción se acentuaba en la afirmación de una providencia divina que unía a ambas instituciones no como *dos poderes* enfrentados sino como dos funciones complementarias en al plan divino para el mundo.

La colegialidad de la administración y de la autoridad dogmática es otro de los rasgos característicos de la Iglesia del período. La Iglesia se representaba a sí misma como una *pentarquía*, es decir, como una federación de comunidades urbanas bajo la autoridad de los cinco arzobispos de las más prestigiosas sedes cristianas (Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén) en virtud de su pretendido origen apostólico. Pero, en la práctica, la organización jurisdiccional de la Iglesia imitaba el patrón de la administración imperial. El canon 28 del Concilio de Calcedonia no sólo fijó esta estructura colegiada de la Iglesia sino que además reconocía al arzobispo de Constantinopla una dignidad similar a la detentada por el Papa de Roma. Esta tendencia cristalizó en el siglo VI cuando el patriarca de Constantinopla asumió el título de "Patriarca ecuménico". De alguna manera, la declaración habría afectado directamente los privilegios de las otras sedes cristianas, en especial Roma, la

[96] Sin apelar al problemático término *cesaropapismo* (que dice más de la percepción occidental de la relación Estado – Iglesia en Bizancio que de la misma concepción bizantina), *Cf.* G. Dagron *Op. Cit.,* pp. 290-322.

cual empezaba a formular los primeros elementos del sistema monárquico papal.[97]

El papel del emperador en la Iglesia

La ficción que equiparaba la monarquía y el sacerdocio hacía del emperador el engranaje central de la construcción de la idea de Iglesia. El Imperio era un reflejo terrenal de la monarquía divina y, de la misma manera que Dios era el gobernante supremo de las jerarquías celestes, el emperador gobernaba en la tierra con la colaboración del clero.[98] Cierta historiografía tradicional había querido identificar en la cristianización del Estado romano la influencia de las ideas religiosas orientales (helenísticas e iranias) que habrían sentado las bases de un sistema teocrático en el que las esferas religiosas y políticas tendían a confundirse.[99] Pero esta percepción de la alianza entre Iglesia e Imperio ha tendido a menospreciar las significativas continuidades en dicho proceso. La unidad del gobierno con el sacerdocio no era ajena a la ideología romana clásica ya que el fundamento de la *Pax romana* era esencialmente religioso, en la medida que ésta era una *Pax deorum* administrada por el emperador, en su carácter de *Pontifex maximus*.[100] La particular evolución de la religión del principado se encuentra expresada en el culto al *sol invictus* que desarrollaron Aureliano y Diocleciano y que el mismo Constantino no abandonó por completo. Sin embargo, al mismo tiempo que el derecho público romano atribuía al emperador el papel de *Pontifex maximus,* lo que en la concepción pagana ligada al principado no presentaba ninguna objeción significativa, en el ámbito cristiano presentaba situaciones difíciles de resolver desde el punto de vista práctico. Estas dificultades fueron parcialmente resueltas por Eusebio, para quien el emperador, en tanto era un imitador de Cristo, personificaba los aspectos sacrificiales de la monarquía que lo dotaban de un carácter *casi* sacerdotal.[101] Por lo tanto, el emperador tenía una misión

---

[97] Sin embargo, debemos desestimar tal afirmación. En el contexto de la eclesiología del Imperio romano oriental "ecuménico" no debe entenderse en el mero sentido de "universal" sino de la οἰκουμένη imperial, es decir la obediencia al βασιλεύς y en ese sentido [...] le patriarche oecuménique est comme le calque, sur le plan de la religión, du basileus. P. Lemerle *Op. Cit.,* p. 236.

[98] F. Dvornik *Op. Cit.,* pp. 611-850, En especial para la relación cristología y monarquía ver G. Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity.* Princeton, 1993, Cap. 4.

[99] *Cf.* H. Grègoire, "The Byzantine Church," en N.H. Baynes, & B. Moss, (eds.) *Byzantium an introduction to East Roman Civilization.* Oxford, Oxford University Press, 1948, p. 88; y en especial F. Altheim, *El dios invicto.* Buenos Aires, Eudeba, 1966, pp. 238-300, cuya visión del bajo imperio está construida en base a la "orientalización" de Roma. Una visión crítica de esta percepción en M.I. Rostovtzeff, "The near East in the Hellenistic and Roman Times," *DOP*, 1, 1941, pp. 25-40.

[100] J. Scheid, *La religión en Roma*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 1-52, 127-9.

[101] *Cf.* J. Straub, "Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's majesty," *DOP,* 21, 1967, pp. 37-55.

religiosa, es decir orientar a sus súbditos a la piedad. Esta definición fue refinada por Justiniano cuando consideraba que la función primordial del emperador era *velar por esa cosa esencial y necesaria entre otras, que es la salvación de las almas*[102] y para lo cual el emperador debía *preservar intacta la pura fe de los cristianos y defender contra toda perturbación el estado de la muy santa Iglesia católica y apostólica.*[103]

Pero estamos hablando de ficciones que, en la práctica planteaban problemas que los mismos teólogos reconocían. ¿En qué medida era posible que la voluntad imperial sancione, por derecho propio, la ortodoxia? Esta tensión fue percibida por primera vez en el transcurso de las controversias trinitarias. Recordemos que, a partir de la segunda mitad del siglo IV, la más importante atribución del emperador en cuanto a los asuntos eclesiásticos era la convocatoria a concilios. El emperador promulgaba sus decisiones, dotándolas de un carácter legal y los mismos funcionarios civiles supervisan su aplicación. Eusebio de Cesárea reconocía en el emperador el derecho a intervenir en los asuntos eclesiásticos en tanto era κοίνος ἐπισκόπος (*obispo común*) y ἐπισκόπος τῶν ἐκτός (*obispo de las cosas externas* [a la Iglesia]), mientras que los obispos lo eran τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας (*de las cosas que están adentro de la Iglesia).*[104] Esta declaración suponía una clara demarcación de competencias entre los aspectos dogmáticos reservados para el clero y los aspectos disciplinarios y rituales (es decir las manifestaciones externas del dogma) como competencia Imperial. En esta distinción, Eusebio utilizaba el campo semántico de la palabra "obispo" (en el sentido de supervisor, guardián o tutor) como una manera de delimitar ambas competencias. Éste interpretaba la unidad del cuerpo de creyentes como parte de las competencias del Estado en tanto aquel pertenecía al derecho público. Pero no es posible inferir de esta afirmación el reconocimiento de funciones sacerdotales en el emperador, sino todo lo contrario. Por medio de esta argucia retórica, Eusebio no hacía del emperador un *obispo de obispos*[105] sino que distinguía entre sacerdocio y monarquía como esferas equivalentes pero distintivas. Por un lado, habilitaba una ruta de intervención del monarca en los asuntos eclesiásticos pero, por otro lado, sometía esa intervención a la tutela eclesiástica. En la práctica, la autoridad imperial en materia religiosa no era absoluta y emergía de una condición tautológica; el emperador adquiría ese papel de legislador siempre y cuando se comportara de manera ortodoxa. En este sentido, el papel de esta ideología resulta más una limitación que una extensión de sus funciones.

---

102 Πάντων ποιούντων πρόνοιαν τῶν συμφερόντων τοῖς ἡμετέροις ὑπηκόοις ἐκείνου μάλιστα πάντοων ὡς πρώτου καὶ τῶν ἀ΄λλων ἀναγκαιότατου πεφροντίκαμεν τοῦ τάς σώζειν ψυχάς. *C.J.* I, 5, 18.

103 Ἡμῖν μέν ἀεὶ σπουδὴ γέγονέ τε καὶ ἒστι τὸ τὴν ὀρθὴν καὶ ἀμώμητον πίστιν τῶν χριστιανῶν, καὶ τὴν κατάστασις τῆς ἁγιωτάτης τοῦ θεοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας ἀτάραχον διὰ πάντων φυλάττεσθαι. Justiniano: *Adversus Originem*, col. 946-947.

104 Eusebio de Cesárea: *Vida de Constantino:* IV, 24.

105 *Cf.* G. Dagron, *Op. Cit.,* pp. 147-148.

Walter Ullmann señaló con acierto que esta relación entre Iglesia e Imperio se encontraba en perfecta sintonía con la concepción legal romana.[106] Esta relación de complementación y armonía entre sacerdocio y monarquía partía de la misma distinción efectuada por la doctrina gelasiana (predominante en el Occidente latino) de la separación de esferas entre lo material (aquello que incumbe al Imperio) y lo espiritual (aquello que incumbe al sacerdocio) pero, a diferencia de ésta, se oponía radicalmente a la noción de dos poderes enfrentados, tal como lo explicó Justiniano en sus novela VII.[107] De esta manera, en la teología política imperial la distinción entre sacerdocio y monarquía adquirió un carácter ambiguo y problemático, generador de múltiples tensiones.[108]

Un último punto que debemos abordar para entender la relación entre Iglesia y Estado es el papel del derecho civil y eclesiástico hasta fines del siglo VI. Desde el siglo IV se incorporó junto a la ley civil (νόμος) un heterogéneo y ambiguo *corpus* de disposiciones eclesiásticas (κάνον) desarrollado desde el siglo IV.[109] Esta articulación entre κάνον eclesiástico y νόμος alcanzó su mayor desarrollo en la primera mitad del siglo VI cuando el abogado Juan escolástico, más tarde patriarca de Constantinopla (565-577), lo compiló y sistematizó.[110] La heterogeneidad de orígenes y las numerosas contradicciones y ambigüedades hacían de su aplicación un embrollo similar al de la ley civil y su aplicación quedaba en buena medida supeditada a la interpretación de las autoridades competentes.[111] Pero además se "canonizaron" muchas disposiciones civiles, en su mayoría promulgadas por Justiniano en temas como disciplina eclesiástica.[112]

La consecuencia directa de este proceso fue la disolución de toda distinción entre leyes eclesiásticas y leyes civiles lo que, en cierta medida, no constituía una novedad, pero tal equiparación conllevaba una serie de efectos paradójicos que profundizaron la confusión. Por un lado, ampliaba el campo de acción y el poder vinculante de la legislación eclesiástica; pero, al mismo tiempo,

---

[106] W. Ullmann, *Op. Cit.,* p. 26, *Cf.* M. Mar, "Ley y religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V)," *'Ilu*, 11, 2004, pp. 51-68, pp. 67-68.
[107] *Nov.* VII, 2,1.
[108] G. Dagron *Op. Cit.,* pp. 312-314.
[109] El canon eclesiástico incorporaba las decisiones de los concilios ecuménicos, con un poder vinculante universal para todos los cristianos y algunos de los cánones de los más importantes concilios provinciales del siglo IV mas las constituciones apostólicas y textos patrísticos con un peso menor. Al respecto ver R.J. Macrides, "Nomos and Kanon on paper and Court," en R. Morris, (ed.) *Church and People in Byzantium*. Birmingham, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek studies, University of Birmingham, 1990, pp. 61-85.
[110] Para una síntesis de la historia del derecho canónico" bizantino ver Wagschal, D. F. *The Nature of Law and Legality in the Byzantine Canonical Collections 381-883.* Tesis doctoral, Durham University, pp. 31-47.
[111] ver por ejemplo M.E. Sommar, "Pragmatic application of Proto-Canon Law: Episcopal Translation," en Jones Hall, L. (ed.) *Confrontation in Late Antiquity. Imperial Presentation and Regional adaptation*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 89-101.
[112] *Cf. Nov.* CXXXI.

habilitaba el control imperial sobre ella a partir de la sanción que éste concedía a los cánones, asegurándole el rol de supremo legislador.[113] Pero, por otro lado, al equiparar νόμος y κάνον sometía a este último a los mismos criterios que la legislación civil en caso de contradicciones. Si el emperador se encontraba *legibus solutus* a la ley civil podría, en la misma medida, quedar liberado también del *canon* eclesiástico.

Las disposiciones legales en torno a la persecución de los herejes se desprenden de la misma misión del emperador de proveer la unidad dogmática de la Iglesia. Desde el siglo IV los edictos se convirtieron en el principal instrumento de condena de las facciones opuestas a la Iglesia imperial, aunque la legislación se había limitado a actuar contra herejías particulares. Pero desde Justiniano en adelante se produjo una definición legal de herejía que fundaba su pretensión no ya en doctrinas particulares contrarias a los concilios sino en virtud de la obediencia a la autoridad de la Iglesia imperial: [...] *pues llamamos herejía a lo que es creído o practicado en contra la Iglesia católica y apostólica y de la fe ortodoxa*"[114] y [...] *llamamos debidamente heréticos a aquellos que no comparten la perfecta comunión con la Iglesia católica por medio de sus sacerdotes amados por Dios.*[115] Las precedentes definiciones no ponen tanto el énfasis en la diferencia doctrinal como en la desobediencia a la disciplina eclesiástica o la expresa separación del *corpus* de la Iglesia por medio del rechazo a la comunión con sus sacerdotes.[116] En consecuencia, los herejes se encontraban fuera de la ley, puesto que no obedecían el mandato imperial de la correcta observancia de la ortodoxia y el apropiado servicio al Estado, en tanto no realizaban los adecuados ritos para asegurar la providencia divina y la prosperidad del Imperio.

Élites, Estado y discurso totalizador: la emergencia de la herejía

Los dos procesos hasta ahora descriptos otorgan a la ortodoxia un lugar central. Ésta era a la vez un elemento particular, constitutivo de la identidad de las Iglesias como comunidades autónomas, y a la vez era el elemento unitario que, desde la ideología imperial, aglutinaba elementos

---

[113] S. Troianos, "Θεσπίζομεν τοίνυν, τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἁγίους ἐκκλησιαστικούς κανόνας," Βυζαντινά, 13, 1985, pp. 291-296; A. Banfi, *Habent illi iudices suos. Studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origin del privilegium fori in diritto romano e bizantino.* Milán, Giuffrè, 2005, pp. 281-317.

[114] [...]Αἱρέσεις δὲ καλοῦμεν τὰς παρὰ τὴν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν καὶ τὴν ὀρθόδοξον πίστιν φρονούσας τε καὶ θρησκεούσας. C.J. I, 5, 18,4.

[115] Τοὺς τοίνουν τῆς ἀχράντου κοινωνίας κατὰ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν οὐ μεταλαμβάνοντας παρὰ τῶν ταύτης θεοφιλεστάτων ἱερέων αἱρετικοὺς δικαίως καλοῦμεν. *Nov.* CIX. Proem.

[116] *Cf.* C. Lo Nero, "Christiana dignitas: new Chirstian criteria for citizenship in the Late Roman Empire," *Medieval encounters*, 7.2, 2001, pp. 146-164.

dispersos y les otorgaba unidad y sentido de pertenencia.[117] En una reciente intervención, Paul Magdalino[118] hace interesantes observaciones sobre este concepto, verdaderamente esquivo. En los tres siglos que van de Constantino a Heraclio, los aspectos doctrinales se imponían a los litúrgicos o lingüísticos que asumieron, del siglo VII en adelante, un papel preponderante. Ciertamente, la ortodoxia era más que la mera conformidad con prácticas e ideas asociadas a la sanción estatal. Más bien, era el fruto de la negociación entre las élites y la corte, cuya expresión formal era ese entramado jerárquico cuya cabeza era el monarca. Así, la ortodoxia se transformaba en un sistema de creencias de aparente coherencia, que funcionaba como medio de comunicación y elemento aglutinante para los miembros de esas élites. De acuerdo con esta negociación, el emperador se transformó en su garante siempre y cuando actuara de acuerdo a las prescripciones de un complejo juego de fuerzas que nunca era homogéneo y que sólo exaltaba la figura imperial como un mero mecanismo para limitar su capacidad de maniobra. Por esta razón, el resultado de esta misión imperial era necesariamente paradójico. La forma en la que el Estado tardo-romano intentó definir la ortodoxia y suprimir toda discordia a ella conllevaba a un efecto reproductor, en la medida que la acción estatal era a la vez condenatoria del disenso y creadora de otros nuevos. De esta manera, la herejía no era nunca anulada por completo, ya que aparecía en nuevas formas inesperadas cada que vez que se suprimía alguna.[119]

El concepto de ortodoxia estaba entrelazado al no menos esquivo concepto de *tradición.* A lo largo de este estudio, utilizaremos el término *tradición* en un doble sentido. Primero como categoría conceptual desde la definición constructivista de Eric Hobsbawn quien, aunque interesado en un contexto absolutamente ajeno a la Antigüedad tardía, sus reflexiones sobre los mecanismos de "invención" de una *tradición* en el proceso de construcción de una hegemonía resultan pertinentes.[120] En segundo lugar, entendemos la *tradición* como la expresión de diferentes corrientes intelectuales dentro del cristianismo que, desde el siglo IV, entraron en colisión y compitieron para ocupar un espacio de poder centralizado como la Iglesia imperial.[121] Diferentes *tradiciones* teológicas (asociadas a personajes que se proyectaban desde el pasado como sus garantes) operaban con este mecanismo de "selección" de determinados significados (sea un concepto cristológico, un calendario, una

---

[117] H.G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend.* Munich, C.H.Beck, 1978, citado en P. Magdalino, "The making of Byzantine orthodoxy definition and display, inclusion and exclusion," En *21st International Congress of Byzantine Studies*. Londres, 2006.
[118] *Ibid.*
[119] Averil Cameron, *Op. Cit.,* p. 157.
[120] E. Hobsbawm, "Inventing Traditions," en E. Hobsbawm, & T. Ranger, *The Invention of Tradition.* Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14.
[121] Para nuestro período, el aporte más relevante en este sentido es el trabajo de R.L. Wilken, "Tradition, exegesis, and the Christological controversies," *CH* 34, 1965, pp. 123-145.

liturgia etc.) para legitimar una autoridad específica (ya sea episcopal o monástica).

El proceso de formación de una *tradición* -en su segundo sentido- fue inseparable de la constitución de la estructura de autoridad eclesiástica encabezada por la figura de la monarquía episcopal. Dicha estructura heredó, por un lado, de las oligarquías provinciales su papel de interlocutor con la corte imperial.[122] Pero, por otro lado, más allá del poder municipal del obispo se extendían redes de autoridad basadas en el prestigio de las grandes urbes cristianas que reproducían los lazos socioeconómicos, culturales y políticos a lo largo del Imperio y generaban corrientes de solidaridad y lealtad en torno a su propia definición de la ortodoxia. Alrededor de estos centros de autoridad se construyeron dichas formas de lealtad y solidaridad que se apropiaron de un pasado legitimante (primero apostólico, luego a través de los mártires y santos ascetas) para elaborar nuevas formas de identidad que, en los siglos siguientes, se expresarían en los cismas de la cristiandad oriental.

Dados todos estos fenómenos, podemos avanzar una primera hipótesis de trabajo. La construcción de la ortodoxia cristiana fue fruto de la relación dialéctica entre dos fenómenos: en primer lugar la alianza de la Iglesia y el Estado imperial; en segundo lugar, la progresiva transformación de la sociedad tardo-romana, marcada por una crisis de las tradicionales élites urbanas de la antigüedad y la aparición de nuevos actores sociales que ocuparon su lugar. Estos nuevos actores sustentaron su papel de "nueva élite" sobre nuevas bases ideológicas que se asociaban con la cristianización de la noción de Imperio universal. Consideramos que esta apropiación de antiguas funciones de las élites urbanas puede explicar, en gran medida, la difusión de los conflictos teológicos característicos del período. El carácter más novedoso de esta nueva élite residía en la importancia que adquirió la ortodoxia como vehículo de las nuevas solidaridades, que tuvo como expresión central a las disputas cristológicas que desembocaron en la convocatoria de los concilios cristológicos de los siglos V y VI. Por otro lado, la definición de la ortodoxia cristalizó una estructura de autoridad que seguía el modelo de la administración imperial, articulada en torno a los grandes centros urbanos del Mediterráneo que sustentaron su legitimidad en su (aparente) origen apostólico. Esta tendencia llegará a su clímax entre los siglos V y VI, cuando varios intelectuales, pertenecientes a distintas tradiciones, se lancen a escribir su propia visión de la historia cristiana.

En este sentido, la historiografía fue el vehículo fundamental en la conformación de una *tradición* ligada a la oposición al concilio y que llamaremos

---

[122] Sobre el nuevo papel de los obispos en la ciudad ver W. Liebeschuetz *Op. Cit.,* pp. 137-168, P. Brown, "The Study of Elites in Late Antiquity," *Arethusa,* 23, 2000, pp. 321-346, y C. Rapp, "The Elite Status of Bishops in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual, and Social contexts," *Arethusa,* 33, 2000, pp. 379-399. *idem* "Bishops in Late Antiquity: a new social and urban Elite?" en J. Haldon, & L. I. Conrad, (eds.) *Op. cit.,* pp. 149-178.

tradición historiográfica siria ortodoxa.[123] La elección de este recorte documental parece en primera instancia obvia, sin embargo el estudio particular de la documentación nos exige hacer algunas precisiones. En los próximos capítulos llamaremos *tradición historiográfica siria ortodoxa*[124] a un conjunto heterogéneo de documentos de diversas procedencias cuya unidad está dada por dos fenómenos. El primero es cronológico: las obras que comprenden este estudio fueron compuestas desde finales del siglo V hasta las décadas finales del siglo VI. La elección de este marco cronológico obedece a que ambas fechas constituyen momentos significativos en la constitución de la Iglesia monofisita en Siria. La primera marca el punto de partida de la historiografía anticalcedoniana, que sólo comenzó hasta varios años después de la reunión del concilio y, como veremos, como consecuencia de los intentos de unidad doctrinal asociados al edicto de unidad promulgado por el emperador Zenón (482). En cuanto a la segunda de las fechas, ésta marca el inicio de un nuevo período en la historia del cercano oriente que estuvo determinado por el derrumbe de las antiguas formas sociales que sirvieron de contexto a dicha producción historiográfica.[125] La historiografía del siglo VII en adelante estuvo dominada por nuevos temas que surgieron de la inserción de la cultura cristiana en un nuevo contexto sociopolítico.[126] El segundo fenómeno que condiciona nuestra elección está relacionado con la apropiación de estos textos por una comunidad religiosa específica (los monofisitas de Siria y Mesopotamia). En este sentido, la recepción de estas obras resulta tan importante para nuestro análisis como el hecho de su producción misma. La transmisión manuscrita y las referencias en la literatura siríaca medieval reflejan un proceso de selección en la conservación y difusión de textos historiográficos que revela la manera en que las generaciones siguientes se apropiaron de la historia de los debates cristológicos y el cisma subsiguiente. Por lo tanto, consideramos que el olvido

---

[123] *Cf.* Debié, M. "Syriac Historiography and Identity Formation," *CHRC,* 89.1-3, 2009, pp. 93-94.
[124] Advirtiendo que el uso del término es absolutamente anacrónico.
[125] En este sentido, tanto los desastres naturales y demográficos ocurridos a lo largo del siglo VI como los avatares de la ocupación persa tuvieron un impacto transformador de la sociedad de Siria mucho más evidente que la invasión musulmana. Ver en particular H. Kennedy, "Change and Continuity in Syria and Palestine at the Time of the Moslem Conquest," *Aram* 1, 1989, pp. 258-267, G. Tate, "Expansion d'une société riche et égalitaire: les paysans de Syrie du Nord du IIe au VIIe siècle," *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 141, 1997, pp. 913-941, C. Foss, "Syria in Transition, A. D. 550-750: An Archaeological Approach," *DOP,* 51, 1997, pp. 258-268.
[126] Este nuevo contexto estará caracterizado por la cultura distintiva del mundo bizantino y musulmán. Sobre las transformaciones culturales operadas en el siglo VII ver P. Brown, "A Dark age crisis. Aspects of the Iconoclastic controversy," *English Historical Review*, 88, 1973, pp. 1-34, J. Haldon *Op. cit.,* pp. 403-435; G.J. Reinink, "Ps-Metodius: A concept of History in response to the rise of Islam," en A. Cameron, & L. I. Conrad, (eds.) *Op. cit.,* pp. 149-187; Cameron, Averil "Byzantium and the Past in the Seventh Century: The Search for redefinition," en Fontaine, J. & Hillgarth, J.N. (eds.) *The Seventh Century: Change and Continuity, Proceedings of a Joint French and British Colloquium at the Warburg Institute, 8-9 July, 1988*. Londres, Warburg Institute, 1992, pp. 250-276.

de ciertos textos y la transmisión de otros, así como la regular incorporación de estos últimos en obras posteriores, no fueron el resultado del azar sino el testimonio de la significación de una cierta mirada sobre el pasado que fue cristalizando en los siglos V y VI.

La noción de *tradición* recibida (syr. ܡܫܠܡܢܘܬܐ gr. Παράδοσις que, tanto en la raíz griega como en la siríaca, se encuentra contenida la idea de aquello que es recibido de manera perfecta e inalterada) desarrollada por la historiografía anticalcedoniana permitía definir a la ortodoxia como aquellas prácticas e ideas consideradas como transmitidas, a través de la sucesión episcopal, desde Cristo y los apóstoles a los obispos. Para ellos, la *tradición* debía entenderse como una fuerza conservadora en la que las verdades de fe legitimaban una visión del mundo y de la proyectaban a todo el cuerpo eclesial. Mientras que la ortodoxia anticalcedoniana quedaba definitivamente ligada a la idea de *tradición,* la herejía, por el contrario sería desplazada hacia la noción de *transgresión* (syr. ܡܬܥܒܪܢܘܬܐ gr. Παράβασις) de aquella. A partir de esta polaridad, los monofisitas desarrollaron una identidad en la que la lucha contra el concilio de Calcedonia significaba la adhesión a un *corpus* de textos autoritativos. Sin embargo, el lugar de autoridad que ocupaba ese *corpus* no dependía tanto de su contenido como de la apropiación de sus autores. En este sentido dicha *tradición,* a pesar de su pretensión de inmutabilidad, nunca se mantenía inalterable sino que, por el contrario, era permanentemente resignificada por situaciones coyunturales que planteaban nuevas y diferentes lecturas.

II

El concilio de Calcedonia y sus primeros historiadores (451-527)



Et cum multis manifestationibus declaratum sit quam recte et Nestorium et Eutychen cum Dioscoro fides Christiana damnaverit, nec Christianus possit vocari qui vel illius vel horurn impietati praebet assensum, doleo vos evangelicae et apostolicae doctrinae, ut audio, resultare, exagitando seditionibus civitates, conturbando Ecclesias, nec solum injurias, sed etiam caedes presbyteris atque episcopis inferendo: ut prae furore et saevitia, propositi vestri et professionis sitis immemores. ¿Ubi est regula mansuetudinis et quietis? ¿ubi longanimitas patientiae? ¿ubi tranquilitas pacis? ¿ubi firmamentum dilectionis et tolerantiae fortitudo? ¿Quae vos ab Evangelio Christi aut persuasio abduxit, aut persecutio separavit? [127]

Las primeras narrativas dedicadas a los sucesos que rodearon al concilio de Calcedonia no fueron compuestas hasta la última década del siglo V y las primeras del siglo VI. Todas ellas estaban vinculadas con la inestable coyuntura eclesiástica que rodeó la promulgación del edicto de unión (*Henoticón*) del emperador Zenón. No obstante las diferencias de énfasis y contenido, estas historias se abocaban a la exaltación de la memoria de los héroes de cada bando. Esta tendencia desplazó progresivamente la polémica hacia una perspectiva diferente que puede describirse, no sin cierto esquematismo, como el paso de un debate doctrinal a un debate en torno a las intervenciones de sus actores. Para los opositores al concilio, la polémica derivó en un nuevo escenario en el que se ponía en juego la legitimidad y, en consecuencia, la existencia de una sucesión episcopal que se remontaba a aquellos obispos que se negaron a aceptar las decisiones conciliares, y la validez de los sacramentos impartidos por ellos.

Este cambio en la polémica condicionó la forma en que los primeros historiadores anticalcedonianos describieron el período que abarcaba entre el concilio y la deposición de Severo a la cátedra de Antioquía (519). Sus descripciones presentaban al monofisismo como un cuerpo homogéneo reunido en torno a líderes cuya autoridad emergía de la interacción de su virtud

---

[127] León Magno: *Carta a los monjes de Palestina*, PL 54 col. 1067.

ascética, poderes taumatúrgicos y celo por la ortodoxia. Al mismo tiempo, la convocatoria y las sesiones del concilio, junto con la recepción del *Tomo de León*, fueron presentadas como una ruptura con la *tradición* ortodoxa y la organización jurisdiccional consagrada en los concilios previos.[128]

De acuerdo con esta disposición de las narrativas, los estudios modernos han privilegiado un desarrollo cronológico de la polémica que se sintetiza en las diferentes premisas teológicas de cada bando y, paralelamente, el posicionamiento de obispos, monjes y emperadores entre una y otra facción. Dado este orden de los acontecimientos, solo queda para el historiador moderno dilucidar los diferentes balances de poder, las tendencias de los emperadores, las marchas y contramarchas en las que se impone uno u otro bando.[129] Esta presentación de los debates cristológicos tiene la ventaja de estar anclada en una lectura minuciosa de las fuentes, pero su debilidad radica en ese mismo apego que le impide dar cuenta de la evolución de los sucesos ni las motivaciones que generaban dichos testimonios que, lejos de ser un reflejo prístino de los acontecimientos, eran su reinterpretación a la luz de una agenda particular. Esta lectura estática no ofrece una respuesta satisfactoria a dos problemáticas fundamentales. En primer lugar, la diversidad de actitudes de los emperadores frente a los conflictos. La oposición esquemática entre emperadores procalcedonianos y anticalcedonianos a partir de las afinidades personales o las necesidades geopolíticas encubre el hecho de que, en la mayoría de los casos, la presentación de su intervención obedecía a las necesidades didácticas derivadas de un modelo eclesiológico. [130]

La segunda dificultad está relacionada con la constitución misma de los bandos en pugna. A partir de los numerosos silencios e inconsistencias de los relatos ¿Es posible postular la existencia de dos grupos homogéneos enfrentados en el tiempo? Por el contrario, estas historias nos revelan hasta qué punto la identidad anticalcedoniana era una construcción instrumentada a partir

---

[128] Cabe recordar que mientras para los calcedonianos el segundo concilio de Éfeso ("el latrocinio" como lo llamó el Papa león I) carecía de validez, W.H.C. Frend, *Op. cit.,* pp. 36-46, para los monofisitas conservaba plena vigencia, aunque reconocían la necesidad de otro sínodo que corrigiera los errores doctrinales de Eutiques, *Cf.* V.L. Menze *Op. cit.* pp. 68-70.

[129] Nótese que la estructura de la obra más influyente sobre el tema, W.H.C. Frend *Op. cit.* se organiza a partir de esta lógica. Cada capítulo en los que el libro se organiza, supone el predominio de uno u otro bando.

[130] Por ejemplo esta es la explicación que encuentra A. Vasiliev, *Justin the First.* Cambridge, Cambridge University Press, 1950 en el cambio de política religiosa de Justino I, o por meras necesidades geopolíticas. Otro tanto han realizado C. Capizzi, *L'imperatore Anastasio (491-518) studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalitá. OChA,* 184, Roma, Pontificium Institutum orientalium studiorum, 1969, pp. 100-137; *idem* "La politica religiosa ed ecclesiastica di Giustiniano," en Taft, R. (ed.) *The Christian East its institutions & its tought. A critical reflection.* Roma, Edizioni Orientalia Christiana, 1996, pp. 55-84; y P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire: The religious policy of Anastasius the first, 491-518.* Madison, Kentron Vyzantinōn Ereunōn, 1939. *Cf.* P. Blaudeau *Op. cit.* pp. 461-470.

de clichés retóricos que, en muchos casos, manifestaban más su contexto de producción que situaciones históricas concretas.

Para evitar el callejón sin salida de lecturas lineales debemos analizar la literatura histórica anticalcedoniana desde un punto de vista diferente. Esta elección no desconoce la importancia de los aspectos doctrinales en la lucha facciosa. Pero la finalidad de los historiadores anticalcedonianos no era probar la legitimidad de sus puntos de vista teológicos (ese camino fue transitado en las homilías y en tratados polémicos) sino que, por el contrario, apuntaba a la confirmación del monofisismo como la verdadera Iglesia.[131] Esta confirmación no se desprendía de una discusión dogmática sino del mismo devenir histórico, es decir, de los signos de la aprobación divina contenidos en los relatos dedicados a los santos obispos, ascetas, confesores y mártires de su causa.

Para iniciar un análisis de la historiografía anticalcedoniana, el concilio mismo puede parecer un punto de partida lógico. Sin embargo, el más superficial análisis de las fuentes nos permite percibir una serie de dificultades en torno a la cronología de los acontecimientos que entorpecen la posibilidad de hacer un relato coherente. En los artificios narrativos de muchas de ellas subyace la evidencia de una pluralidad de reacciones que fueron reinterpretadas a la luz de nuevas situaciones. Por esta razón no es extraño que, si excluimos sus propios *Acta*,[132] el concilio fuera presentado de maneras muy diversas y que la posición de los historiadores eclesiásticos ya sea de uno y otro lado del debate distara de ser unánime.

La historiografía monofisita y el concilio de Calcedonia

Los ecos de los debates previos al concilio son apreciables en los tres continuadores de Eusebio. Sin embargo, tanto Sócrates como Sozómeno finalizaron sus historias antes de su convocatoria y, naturalmente, no lo incluyeron en ellas. Por el contrario, el silencio de Teodoreto resulta más sugestivo. Si bien su *Historia eclesiástica* fue compuesta con toda probabilidad como una toma de posición ante su convocatoria, la ausencia de toda referencia a él ha sido entendida como un indicio de su inestable situación dentro de la Iglesia.[133] En cambio, las generaciones posteriores de historiadores se permitieron hacer descripciones más explícitas. Entre los testimonios calcedonianos predominan aquellos en lengua latina y griega. Han llegado hasta nosotros los fragmentos de la historia de Teodoro lector,[134] Liberato de

---

[131] Averil Cameron, "Disputations, polemical literature and the formation of opinion in Early Bizantine period," en G.J. Reinink, & H.L.J. Vantisphout (eds.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval near East. OLA* 42, Lovaina, Peeters, 1991, pp. 91-108.

[132] *Cf. ACO* II.1.1-2.1.3.

[133] *Cf.* T. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus. The bishop and the Holy man*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002, pp. 30-32.

[134] Teodoro Lector: *Historia eclesiástica, PG* 86.1 col. 165-228, Hansen, G.C. (ed.) *Theodoros Anangnostes Kirchengeschichte*, Berlín, J.C. Hinrich, 1971.

Cartago,[135] y la *Historia eclesiástica* de Evagrio escolástico.[136] Los tres escribieron a lo largo del siglo VI con sensibles diferencias de perspectiva aunque, en general, coincidieron en su defensa.[137]

Nuestro conocimiento del punto de vista monofisita entre fines del siglo V y primera mitad del VI sobre la imposición del concilio de Calcedonia proviene de un limitado grupo de fuentes conservadas en siríaco, algunas de ellas fragmentarias entre las que se destacan la *Historia eclesiástica* de Zacarías de Mitilene y la *Historia* Juan Diacrinómenos (hoy perdida).[138] Todas presentan una percepción coincidente del significado del concilio para la Iglesia que derivaba, como veremos, de las argumentaciones desarrolladas por los primeros polemistas, en especial Timoteo Eluro. La descripción que éste hizo de la convocatoria al concilio y de los acontecimientos que lo rodearon, determinó un vocabulario específico que lo integró en el marco más amplio de la historia de salvación.

No obstante esta dependencia con respecto a este modelo, los historiadores anticalcedonianos sometieron la historia del concilio a las necesidades de una controversia que había evolucionado en un sentido particular. Esta controversia no era una mera continuidad del debate teológico, sino el fruto de un cambio de los términos en pugna. A partir de la última década del siglo V, el inestable equilibrio alcanzado por medio del *Henoticón* permitió el desarrollo de dos corrientes historiográficas contrapuestas.[139] Por un lado, un emergente bando calcedoniano sustentado en la lejana autoridad

---

[135] Liberato de Cartago: *Breviarum causae Nestorianorum et Eutychianorum, PL* 68, col. 963-1052; *Cf.* M. Wallraff, "Das Konzil von Chalkedon in der Darstellung des Liberatus von Karthago (*Breviarium* 11-14)," *ZAC*, 14, 2010, pp. 60-73; B. Bleckmann, "Tendenziöse Historiographie bei Liberatus: Von Proterius bis Athanasios II," *ZAC*, 14, 2010, pp. 166-195.

[136] Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* PG. 86.1 col. 2415-886. La spáginas citadas corresponden a la traducción de Withby, M. (trad.) *The Ecclesiastical History of Evagrius scholasticus*. Liverpool, Liverpool University Press, 2000.

[137] Teodoro escribió su *Historia* en la primera década del siglo VI. Fue exiliado junto al patriarca de Constantinopla Macedonio por el emperador Anastasio, debido a su negativa a aceptar el *Henoticón*. Ver P. Nautin, "Théodore Lecteur et sa "réunion de différentes Histoires" de l'Église," en *REB*, 52, 1994, pp. 213-243; M. Whitby, "The Church Historians and Chalcedon," en Marasco, G. (ed.) *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden, Brill, 2003, pp. 467-472. En cuanto a Liberato de Cartago, éste habría sido un ferviente opositor a las políticas neocalcedonianas de Justiniano, pero escribiendo en la segura lejanía del norte de África. Ver *ibid.*, pp. 472-478; por el contrario, M. Meier, "Das *Breviarium* des Liberatus von Karthago. Einige Hypothesen zu seiner Intention," *ZAC*, 14, 2010, pp. 130-148, sostiene que Liberato habría sido un apologista africano de Justiniano. Mientras que Evagrio escribió en la más tranquila década del 590 cuando la ortodoxia calcedoniana se había impuesto en Oriente. Su narración del concilio tiene un ánimo mucho menos polémico. *Ibid.*, pp. 480-492; *Cf.* P. Allen, *Evagrius scholasticus the Church Historian,* Lovaina, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1981, pp. 95-105.

[138] A estas obras deberíamos sumar la historia conservada en copto que data de mediados de la década del 470 cuya traducción inglesa fue publicada por W. E. Crum, "Eusebius and Coptic Church Histories," *Proeedings of The Society of Biblical Archaeology*, 24, 1902, pp. 68-84 que atribuyó, erróneamente según Lebon *Op. cit.*, p. 107, a la historia de Timoteo Eluro.

[139] V.L. Menze, *Op. cit.,* pp. 58-105.

papal, que reivindicaba la plena validez del concilio y el *Tomo de León*.[140] Por otro lado, un heterogéneo grupo de posiciones que, desde un moderado compromiso hasta el rechazo absoluto, adquiría su fisonomía de la reivindicación de figuras de autoridad que, paradójicamente también reivindicaban sus adversarios.

Zacarías escolástico

Disponemos de pocos datos concretos relativos a las circunstancias de la vida de Zacarías de Mitilene. La mayor parte de ellos proviene de las referencias autobiográficas esparcidas en sus obras.[141] Zacarías nació en Gaza, donde recibió su primera educación.[142] En la década del 480, Zacarías se trasladó a la ciudad de Alejandría, donde inició sus estudios de filosofía,[143] y luego a Beirut donde se dedicó al estudio de las leyes.[144] De su carrera posterior sabemos menos aún. Algunos testimonios sugieren que ejerció como abogado en Constantinopla durante el reinado de Anastasio.[145] A principios del siglo VI, Zacarías fue consagrado obispo de Mitilene, aunque nada sabemos de su actividad pastoral. Uno de los aspectos más controvertidos de ésta fue su posible participación en el sínodo constantinopolitano del 536.[146]

---

[140] *Cf.* P. Blaudeau *Op. cit.,* pp. 623-668; R. Price, "The Development of a Chalcedonian Identity in Byzantium (451–553)," *CHRC,* 89.1-3, 2009, pp. 310-312.

[141] El único autor contemporáneo a Zacarías que hace mención de éste es Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 125, 128. A finales del siglo VI, Evagrio escolástico cita en repetidas ocasiones a la *Historia eclesiástica* de Zacarías pero no provee ningún dato biográfico, ver P. Allen *Op. cit.,* pp. 8-9.

[142] Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 90. Sobre la relación entre Zacarías y Eneas de Gaza ver E. Watts *Op. cit.* pp. 155-156.

[143] En la escuela del filósofo neoplatónico Amonio, *Cf.* Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* pp. 11-12.

[144] J.M. Blázquez, "La vida estudiantil en Beyruth y Alejandría a final del siglo V según la Vida de Severo de Zacarías escolástico. Paganos y Cristianos," *Gerión*, 16, 1998, pp. 415-436, pp. 4-5, 1999; L. Jones Hall, *Roman Berytus. Beirut in Late Antiquity.* Londres, Routledge, 2004, pp. 192-217.

[145] Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 95.

[146] Ver *ACO* II, 3, 126. Si el obispo presente en dicho sínodo es el mismo que nuestro historiador nos encontraríamos ante la difícil tarea de conciliar sus testimonios literarios con su intervención en las disputas eclesiásticas. En efecto, si se tratara de la misma persona, resultaría difícil acomodar su participación en un sínodo en el que fueron condenadas dos figuras de su entorno íntimo: Severo Antioquía y Antimio de Constantinopla. Pero, por otra parte, no sería imposible imaginar, como lo hace G. Greatrex, "Pseudo-Zachariah of Mytilene: The Context and Nature of his Work," *JCSSS,* 6, 2006, p. 41, que Zacarías hubiera tomado distancia de sus colegas, o como P. Blaudeau, *Op. cit.,* pp. 545-546, que el mismo Zacarías haya sido depuesto poco después. De todas maneras, aunque hoy es un consenso que el Zacarías de las obras anticalcedonianas y el obispo que estuvo presente en el sínodo son la misma persona, el inconveniente persiste. Para una discusión más completa ver D.M. Lang, "Peter the Iberian and his biographers," *JEH* 2, 1951, pp. 159-160; S. Brock, "Syriac Historical writing. A survey of the main sources," *Journal of the Iraqi Academy Syriac Corporation,* 5, 1979-1980, pp. 4-5, D. Stiernon, "Zacharias Scholasticus or the Rhetor," *EECh* , 2, 1992, p. 884.

Zacarías compuso varias obras en las que podemos identificar la combinación de filosofía, práctica legal y piedad religiosa característica de la élite cristiana.[147] Se le atribuyen dos obras filosóficas conservadas en griego y latín: el *Amonio*, un tratado escrito en forma de diálogo sobre la inmortalidad del alma,[148] y la *Antirrhesis*, un breve opúsculo polémico dirigido contra los maniqueos.[149] Por el contrario, sus obras específicamente cristianas se conservan exclusivamente en traducciones siríacas: una *Historia eclesiástica*, y dos biografías: una dedicada al monje egipcio Abba Isaías y otra del patriarca Severo de Antioquía. Además escribió las biografías, hoy perdidas, del obispo Teodoro de Antinoe, y de Pedro el íbero.[150]

La *Historia eclesiástica* de Zacarías y el concilio de Calcedonia. Ruptura y permanencia en el orden de la Iglesia

Evagrio escolástico menciona en varias ocasiones una *Historia eclesiástica* compuesta por Zacarías el escolástico, la cual utiliza alternativamente como fuente de información y objeto de refutación.[151] Los especialistas modernos no dudan en identificar esta obra -a la que seguramente accedió en griego- con los libros III a VI de la *Crónica* siríaca de Zacarías. Desafortunadamente, la versión original griega no ha sobrevivido y las referencias de Evagrio no permiten hacer observaciones concluyentes.[152] El estado actual que asumen los testimonios de la *Historia eclesiástica* de Zacarías ofrece a nuestro estudio un problema insuperable: ¿En qué medida el epítome siríaco es fiel a su original griego? Resulta difícil responder satisfactoriamente esta pregunta, sin embargo su incidencia en nuestro análisis nos obliga a tomar algunas precauciones. Dados los contrastes en el contexto histórico y cultural, como las diferencias de género, es evidente que la *Historia eclesiástica* de Zacarías fue incorporada a un proyecto editorial que difería sensiblemente de su plan original. Esta incorporación implicaba necesariamente una selección y reformulación de su contenido que, debido a la ausencia del texto original, resulta imposible de evaluar.[153] Por lo

[147] *Cf.* E. Watts, *Op. cit.*, L. Jones Hall, *Op.cit.,* pp. 206-209, C. Humfress, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity,* Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 197.

[148] Editado por Minitti Colonna, M. (ed.), *Zacaria Scolastico*, *Ammonio*: *Introduzione, testo critico, traduzione, commentario*. Nápoles, La Buona Stampa, 1973.

[149] Conservado en un breve epítome latino en *PG* 85 col. 1143-1146.

[150] Zacarías de Mitilene: *Vida de Isaías,* pp. 3-4.

[151] *Cf.* P. Allen, *Op.cit.,* pp. 8-9.

[152] Por esta razón es necesario hacer una distinción entre por lo menos dos estratos de redacción diferentes. El primero (al que llamaremos simplemente Zacarías) está constituido por el material que, creemos, sería la traducción de la redacción griega original de Zacarías. El Segundo (al que llamaremos Pseudo-Zacarías) corresponde al material agregado por el editor siríaco. De la misma manera, cuando nos referimos a la *Crónica* se trata del texto completo editado por Pseudo-Zacarías. Cuando nos referimos a la *Historia eclesiástica* nos referimos a la obra original de Zacarías. *Cf.* G. Greatrex, *Op. cit.,* p. 41.

[153] En la misma dirección sugiere M. Whitby *Op. cit.,* p. 460.

tanto, resulta imperioso que procedamos con cautela. Por supuesto, no existe una regla de procedimiento que pueda aplicarse de manera unívoca a todos los testimonios que analizaremos. En cambio, a cada paso de nuestro estudio deberemos dilucidar, en la medida de lo posible, a cuál de los estratos redaccionales pertenece determinado testimonio.

Para conjurar el riesgo de caer en la argumentación circular, comencemos por algunas pocas certezas. De acuerdo con el consenso académico,[154] la *Historia eclesiástica* de Zacarías fue compuesta a finales del siglo V durante el apogeo de la causa anticalcedoniana. Este fue, además, el momento de mayor tensión entre las sedes de Constantinopla y Roma, debido a la negativa del Papa Gelasio a aceptar la política conciliadora del *Henoticón*.[155] Zacarías dirigió su obra a los círculos cortesanos, identificación que se apoya en el receptor de la obra, Eupraxio cubiculario del emperador Anastasio.[156] No podemos considerar que su perspectiva fuese sectaria ni que haya presupuesto una separación absoluta entre facciones. Para Zacarías, la historia del concilio se circunscribía a la lucha por la ortodoxia en la Iglesia, cuya victoria no había sido definitiva, puesto que aún enfrentaba a diversos adversarios. En este contexto, su relato ensayaba una apología de la política religiosa imperial y, a la vez, instituía a una élite eclesiástica específica como su garante. Por lo tanto, su obra perseguía un objetivo doble: fortalecer una interpretación del *Henoticón* que validara el rechazo al concilio y, a la vez, refutar los argumentos de quienes, desde el mismo campo anticalcedoniano, impugnaban el edicto imperial por considerarlo extremadamente moderado.

El estilo y los contenidos de la *Historia eclesiástica* la inscriben en el modelo eusebiano. La impronta del historiador constantiniano se hace evidente tanto en la recurrente incorporación de documentos oficiales,[157] como en la restricción de su contenido a asuntos eclesiásticos,[158] y la estructuración

---

[154] *Cf.* S. Brock *Op. cit.,* pp. 4-5; P. Allen *Op. cit.,* pp.8-9; P. Blaudeau *Op. cit.,* p. 555-560; D. Stiernon *Op. cit.*; M. Whitby *Op. cit.,* p. 460; G. Greatrex, "Pseudo-Zacharie de Mytilène et l'historiographie du VIe siècle," *21st International Congress of Byzantine Studies*, Londres, 2006. Las referencias a la obra de Zacarías en Evagrio refuerzan este argumento, puesto que, de la misma manera que el epítome siríaco, comienzan inmediatamente después de la convocatoria al concilio (451) y finalizan con la deposición del Patriarca Acacio (484), por lo que la fecha de composición debe ubicarse antes de la consagración de Macedonio como Patriarca de Constantinopla (496).

[155] *Cf.* W.H.C. Frend *Op. cit.,* p. 195.

[156] *Cf.* G. Greatrex, "Lawyers and Historians in Late Antiquity," en R.W. Mathisen, (ed.) *Law Society and Authority in Late Antiquity*. Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 153. Eupraxio fue eunuco y cubiculario del emperador Anastasio y uno de los principales promotores de la carrera eclesiástica de Severo. Ver *PLRE* 2, p. 426. *Cf.* Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 104, Severo de Antioquía: *cartas,* pp. 176-245. Ver Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* I, p. 144. P. Blaudeau, *Op. cit.*, pp. 559-560, no descarta que Zacarías se haya dirigido a un público más amplio, compuesto por el clero monofisita de las provincias de Egipto, Siria y Palestina.

[157] *Cf.* Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 48. F. Winkelmann, *Op. cit.*, p. 25; M. Whitby *Op. cit.*, pp. 464-465.

[158] Sobre los métodos de Eusebio ver F. Winkelmann, "Historiography in the Age of Constantine," en G. Marasco, (ed) *Op. cit.* pp. 21-28; y su influencia en Zacarías, M. Whitby, *Op.*

cronológica a partir de la sucesión episcopal de las sedes de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Esta organización, otorgaba a la combinación de virtudes ascéticas y carisma episcopal un papel central en la transmisión de la ortodoxia.[159] Por un lado, la recurrencia de listas episcopales estaba diseñada para demostrar la centralidad de la línea de sucesión alejandrina, que asumía el lugar de garante de la ortodoxia. Por otro lado, la sede episcopal egipcia estaba imbuida de un carisma martirial que devenía del papel de los patriarcas alejandrinos (en especial Atanasio y Cirilo) como confesores de la fe.

Esta estrecha vinculación entre carisma ascético y legitimidad canónica fue el argumento en torno al que se organizaba toda la obra. En cada uno de sus episodios, Zacarías planteaba el problema de la definición de la autoridad episcopal y el papel del carisma individual como su legitimador. Como veremos, su funcionalidad radicaba en instituir al ascetismo como agente de la restauración del orden eclesiástico que el concilio había destruido. Esta relevancia del carisma ascético se hace evidente en tres episodios que conforman el núcleo de los libros III y IV. En cada uno de ellos el autor exponía el problema de la elección episcopal y el papel del carisma ascético como su legitimador. A diferencia de las interpretaciones que vinculan estos relatos a una oposición efectiva entre ascetas y obispos,[160] debemos ver en estos relatos una institucionalización del ascetismo como dispositivo de desambiguación de la autoridad episcopal o, mejor dicho, un recurso literario que no pretendía describir una situación efectiva de oposición entre unos y otros sino generar, por su intermedio, una polaridad entre ortodoxia y herejía.

Si Eusebio de Cesárea aportaba un modelo de cooperación entre Iglesia e Imperio, la *Historia arianorum* de Atanasio de Alejandría,[161] y su continuación anónima, la *Historia acéfala*,[162] aportaba un modelo que permitía entender esa interacción en los momentos conflictivos. El arzobispo de Alejandría y su oposición a los monarcas filoarrianos del siglo IV constituyó el fundamento sobre el que Zacarías reconstruyó las luchas de los obispos monofisitas contra los emperadores calcedonianos.[163] En este sentido, Atanasio se presentaba como el líder en la lucha de la ortodoxia nicena no sólo contra la herejía arriana,

---

cit., p. 466. Para la reconstrucción hipotética del texto de Zacarías ver P. Blaudeau *Op. cit.*, pp. 463-465.

[159] *Cf.* P. Allen, *Op. cit.*, pp. 477-478.

[160] Por ejemplo, J.M. Blazquez, "El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa," en M.J. Hidalgo De La Vega, (comp.) *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp. 97-121, pp. 248-250.

[161] PG col. 695-796, La edición definitiva de las obras de Atanasio junto a una traducción alemana se encuentra en H.-G. Opitz, (ed.) *Athanasius: Werke*. Berlín, 1940, pp. 201-230, a la que desafortunadamente no hemos podido acceder.

[162] PG col. 1449-1451, A. Martin, (ed) *Histoire "acéphale" et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie*, *SC*, 317, Paris, Cerf, 1985.

[163] *Cf.* Atanasio de Alejandría: *Historia de los arrianos*, pp. 768-769, 787-788. *Cf.* T. Barnes, *Athanasius and Constantius*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 126-132.

sino también contra una ilegítima intervención imperial.[164] Por lo tanto, era el antecedente histórico mas adecuado para describir la situación de la facción anticalcedoniana en el período que abarcaba los años 451-475, aportando un paradigma de "obispo confesor".[165]

La *Historia arianorum* de Atanasio inspiraba la contraposición que establecía Zacarías entre los mártires de la causa anticalcedoniana y los emperadores impíos.[166] El lugar reservado a los monarcas se construía a partir de un criterio dual. Por un lado, los emperadores piadosos -Teodosio II y Zenón- que guiaron la Iglesia de acuerdo a los cánones eclesiásticos y respetaron la primacía de los patriarcas de Alejandría.[167] Por otro lado, los emperadores heréticos -Marciano y León- quienes destruyeron el orden canónico imponiendo sus desviaciones teológicas.

Dados estos objetivos y la organización del material, la reconstrucción de los eventos vinculados al concilio demandaba del autor una operación narrativa que presentara la oposición entre ortodoxia y herejía como una polaridad que se remontaba a los tres primeros concilios ecuménicos. De acuerdo con este esquema, en el capítulo primero el concilio de Calcedonia era caracterizado como una mera resurrección de la herejía nestoriana.[168] Zacarías reconstruyó los eventos posteriores al concilio y los actores en él a partir de una situación polarizada entre los herejes y los ortodoxos, estos últimos como paradigmas de la transmisión de un carisma que hacía de la preservación de la tradición ortodoxa su columna vertebral. Esta polaridad estaba construida en torno a dos conceptos centrales de su lógica eclesiológica: *tradición* (ܡܫܠܡܢܘܬܐ / Παράδοσις): es decir, la conservación de la pureza doctrinal de *la fe de los apóstoles*, y el buen orden (ܐܘܛܟܣܝܐ / Εὐταξία): la continuidad de la sucesión episcopal que garantizaba dicha tradición.

Dicha polaridad se sustentaba en dos estrategias. La primera apuntaba a incluir al concilio en el campo de la innovación herética.[169] En este sentido, Zacarías señalaba que su convocatoria había surgido de la iniciativa de Marciano, quien no sólo deseaba restituir a los obispos que habían sido legítimamente depuestos en el segundo concilio de Éfeso (Teodoreto de Cirros, Ibas de Edesa, Eusebio de Dorileum, Domno de Antioquía y Flaviano de Constantinopla) sino

[164] *Cf.* T.C. Ferguson, *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*. Leiden, Brill, 2005, pp. 57-61.

[165] Este mismo conjunto de ideas se desprende de la *Historia acéfala* que destacaba la primacía alejandrina tanto en lo jurisdiccional como en temas dogmáticos. *Cf.* P. Van Deun, "The Church Historians after Eusebius," en G. Marasco, (ed.) *Op. cit.*, p. 168.

[166] *ibid.*, p. 170.

[167] *Cf.* P. Blaudeau, *Op. cit.,* pp. 601-608; M. Whitby *Op. cit.,* pp. 463-466.

[168] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 146.

[169] Esta intervención imperial en Calcedonia está representada de manera más cruda en Teopisto: *Vida de Dióscuro*, pp. 48-50. En este sentido ambas narrativas encuentran paralelos en Atanasio de Alejandría: *Historia de los arrianos*, pp. 729-730.

que además pretendía reivindicar al mismo Nestorio.[170] En la segunda estrategia argumentativa, Zacarías instituía a la sucesión episcopal alejandrina como continuidad de la *tradición* apostólica. La evocación de Cirilo como el campeón de la ortodoxia en el primer concilio de Éfeso y de Dióscuro como su legítimo sucesor, confería a la ortodoxia un vínculo indisoluble con la sucesión episcopal egipcia.[171] Al concentrar su argumento en este punto, Zacarías presentaba a Dióscuro como un eslabón esencial de una sucesión que se traducía en la continuidad natural en el orden dogmático.[172] Pero esta disposición de los eventos requería la supresión de todos aquellos acontecimientos que confluyeron para justificar la convocatoria del concilio. En primer lugar, Zacarías omitió la lucha facciosa que precedió a la dificultosa consagración de Dióscuro como arzobispo de Alejandría[173] y, en segundo, silenció los abusos perpetrados por éste en el segundo concilio de Éfeso, al que presentaba como un proceso de deposición iniciado contra los obispos que habían reincidido en la herejía nestoriana.[174] Por supuesto, desde la perspectiva de la polémica facciosa, la ausencia de estos eventos en la narrativa de Zacarías y, sobre todo, el silencio en torno a cualquier relación entre Dióscuro y Eutiques, no necesitan explicarse. Sin embargo, Zacarías no pudo disimular que todas esas circunstancias habían contribuido a generar un consenso en cuanto a la necesidad de enmendar los excesos del presbítero egipcio. En este sentido, solucionó el dilema transformando la historia que mediaba entre los años 449 y 451 en una conjura de obispos depuestos legítimamente, que contaban con el apoyo de un emperador proclive a la herejía.

---

[170] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, pp. 147-148; *Cf.* Ps. Dionisio de Tell Mahre: *Crónica,* p. 224 y Miguel el sirio: *Crónica,* p. 185, que recojen el testimonio de Juan de Éfeso.

[171] P. Blaudeau, *Op. cit.,* pp. 601-618 y en especial M. Whitby, *Op. cit.,* p. 462. Sobre el debate en torno a la relación entre el ὅρος de Calcedonia y la cristología ciriliana, ver P.T.R. Gray, *The defense of Chalcedon in the East (451-553).* Leiden, Brill, 1979, pp. 3-4; A. Grillmeier & al. *Op. cit.,* p. 553; J. Meyendorff *Op. cit.,* pp. 194-195; S. Wessell, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic.* Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 283-295.

[172] *Cf.* Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, p. 151.

[173] En efecto, Dióscuro fue consagrado arzobispo de Alejandría luego de una dura lucha por la sucesión con el sobrino de Cirilo, Atanasio. Al respecto G. Fernández, "La consagración de Timoteo Eluro como patriarca de Alejandría y el pretendido nacimiento de la Iglesia monofisita Egipcia," *Erytheia*, 7.1, 1986, pp. 54-55 destaca que en dicha competencia se enfrentaban dos fuerzas opuestas. Por un lado una concepción nepótica de raíz popular y antiromana de la sucesión episcopal, inaugurada por el arzobispo Teófilo (385-412) y continuada por su sobrino Cirilo (412-444) y el sobrino de éste, Anastasio. Por otro lado, una concepción más institucional sostenida por los archidiáconos cuyo triunfo estaría revelado en la consagración de Dióscuro. Sin embargo, el análisis de Fernández, anclado en las consideraciones de corte nacionalista de la obra de E.R. Hardy, *Christian Egypt: Church and People. Christianity and nationalism in the Patriarchate of Alexandria.* Nueva York, Oxford University Press, 1952, no es capaz de explicar por qué los partidarios de Atanasio apelaron al poder imperial para saldar sus cuentas con Dióscuro.

[174] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, pp. 147-149. *Cf.* Próspero de Aquitania*, Chronicon:* PL 51, col. 601-602.

Por otra parte, Zacarías desvinculó la deposición de Dióscuro en las sesiones del concilio de Calcedonia de cualquier cuestionamiento doctrinal. Por el contrario, su condena era el fruto de su celo por mantener la pureza de una fe, que había sido puesta nuevamente en riesgo con el renacimiento del nestorianismo:

> *Y fue depuesto y enviado al exilio* (ܐܟܣܘܪܝܐ del gr. ἐξορία) […] *porque no se unió a Teodoreto e Ibas quienes fueron depuestos por sus blasfemias* […] *y cuando vio a Teodoreto sentado en el trono en el concilio, y hablaba desde él y no levantándose haciendo su propia defensa, como aquel hombre que había sido depuesto de acuerdo a los cánones del sacerdocio, entonces él se levantó y bajó del trono y se sentó en la piedra* (ܟܐܦܐ)*, y dijo, "no me sentaré con el perverso, ni habitaré con personas vanas"*[175] *y los partisanos de Teodoreto dijeron "él* (Dióscuro) *mismo se ha depuesto".* [176]

Si le dedicamos una lectura atenta a los detalles contenidos en el párrafo citado, notamos que la escena está organizada en torno a dos elementos simbólicos que, entrelazados, refuerzan la oposición entre el obispo mártir y su adversario. En primer lugar, la oposición se estructura a partir de la distinción entre el trono episcopal desde donde hablaba el obispo hereje y la piedra,[177] desde donde Dióscuro ejerció su protesta. Esta contraposición representaba en el plano espacial la separación doctrinal entre el renegado y el confesor. En segundo lugar, la paráfrasis del salmo 26: 4-5 atribuía un sentido específico a su acción, en tanto la cita bíblica devenía en mandato divino. Por medio de la combinación de ambos elementos el autor transformó al acusado en acusador. Así se apropiaba de la escena ocupando un espacio combativo en el debate (el centro desde donde un acusado ejerce su defensa) pero, desprovisto de apoyos por la presión del emperador, devenía en un batallador solitario ante la apostasía. [178] Era Dióscuro, y no sus acusadores, quien asumía el legítimo lugar de juez, aunque su celo fue transformado en su propia condena. En definitiva, su figura se correspondía con la de un confesor, que no eludió a la adversidad para defender la fe. Su

---

[175] *Cf.* Ps. 26: 4-5.

[176] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, pp. 152-153, *Cf.* la narración sensiblemente diferente de Teopisto: *Vida de Dióscuro,* pp. 51-55.

[177] El término ܟܐܦܐ piedra tiene un sentido ambiguo. Por un lado, el lector siríaco no podía dejar de leer en ella una referencia al apóstol Pedro (que, en siríaco es llamado precisamente ܟܐܦܐ). Por otro lado, Brooks, en la traducción inglesa, traduce el término como "pavement" (suelo, pavimento) y en su traducción latina como "saxum" (piedra). Evidentemente interpretó la acción como si el patriarca se hubiera sentado en el suelo.

[178] Algunos de sus partidarios, como Eustacio de Beirut, fueron forzados a firmar la definición de fe, otros, como Juvenal de Jerusalén fueron convencidos por medio de concesiones. *Cf.* Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* I, p. 149; *Cf.* Ps. Dionisio de Tell Mahre: *Crónica,* p. 224 y Miguel el sirio: *Crónica,* p. 185.

deposición era, en última instancia, la confirmación de su estirpe ortodoxa, reconocida incluso por sus adversarios.[179]

La imagen de Dióscuro como confesor era parte de una polaridad que se completaba con la figura antitética de su sucesor Proterio. Zacarías destacaba que Proterio sólo pudo ocupar su sede y proclamar el concilio gracias al apoyo de las tropas imperiales.[180] Pero su temperamento cruel y los maltratos dirigidos contra los partidarios de Dióscuro generaron una corriente popular de oposición. Así, Zacarías desviaba la atención de su lector de la lucha facciosa al interior del clero egipcio, al mismo tiempo que silenciaba deliberadamente los firmes apoyos con los que, como se desprende de las fuentes calcedonianas, contaba Proterio.[181] Esta presentación selectiva de los eventos le permitía a Zacarías transformar la competencia facciosa dentro del clero alejandrino en una oposición entre un pequeño grupo de renegados -apoyados por las tropas imperiales- y el pueblo de Alejandría que abrazaba voluntariamente el martirio por devoción a su pastor:

> *Y después de esto, los sacerdotes* (ܟܗ̈ܢܐ) *los monjes* (ܕܝ̈ܪܝܐ) *y la mayor parte del pueblo* (ܕܝܡܘܣ del gr. δῆμος) *viendo que la fe había sido vulnerada tanto por la falsa deposición de Dióscuro como la opresión y perversidad de Proterio, se reunieron en los monasterios por separado, y se separaron de él. Y consagraron a Dióscuro, y escribieron su nombre en el libro de la vida como sacerdote elegido y fiel a Dios. Y Proterio se indignó y puso regalos* (ܫܘܚܕ̈ܐ) *en las manos de los romanos* (ܪ̈ܗܘܡܝܐ) *y los armó contra el pueblo* (ܥܡܐ)*, y llenó sus manos con la sangre de los hombres fieles, que fueron masacrados y* [éstos] *se fortificaron e hicieron la guerra. Y muchos murieron ante el altar mismo, y en el baptisterio, donde habían buscado refugio.*[182]

El escenario polarizado que nos presentó Zacarías es parcialmente confirmado por Evagrio, quien reconstruyó los mismos eventos a partir del testimonio del sofista pagano Prisco de Panio.[183] En el inicio del capítulo dedicado a la llegada de Proterio a Alejandría, señalaba la división del pueblo:

---

[179] *Cf.* Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p.150,

[180] *Y cuando el sínodo terminó de esta manera, Dióscuro se hizo similar a un confesor, y fue enviado para vivir en Gangra* [Ciudad de la provincia de Paflagonia en Asia Menor] *y fue puesto en su lugar en Alejandría Proterio* […] *y él oprimió y maltrató a muchos que no lo aceptaron, para forzarlos a acordar con él, y los envió al exilio, y les privó de su rango por medio de los jefes [esto es, funcionarios civiles] que le obedecían por orden del emperador* […] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 155. *Cf.* T. Gregory *Op. cit.,* p. 186.

[181] En particular estos apoyos provenían de los partidarios Atanasio -sobrino de Cirilo y rival de Dióscuro en la sucesión del 444- y del monasterio de Canopo al Oeste de Alejandría. Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* II, 5, p. 86. *Cf.* T. Gregory *Op. cit.,* p. 182; D. Chitty, *Op. cit.*, p. 92.

[182] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 155. *Cf.* Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas*, pp. 216-218.

[183] Sobre los fragmentos de la obra de Prisco ver L. Dindorf, (ed.) *Historici Graeci Minores* Leipzig, Teubner, 1870, pp. 275-352. *Cf.* P. Allen *Op. cit.,* p. 103, D. Rohrbacher, *The historians of late antiquity.* Londres, Rutledge, 2002, pp. 82-92.

Luego de estas cosas, Dióscuro fue enviado a habitar en Gangra de los Paflagonios, mientras que Proterio fue elegido por el voto del sínodo como obispo de los alejandrinos. Pero una vez que se elevó en su trono, se inició un terrible e inaceptable tumulto en el pueblo (ἐν δῆμῳ) *que se separó en diferentes opiniones: Porque unos deseaban la restauración de Dióscuro, como suele suceder en estos casos, mientras que otros, apoyaban a Proterio con mayor vigor de modo que hubo males mayores e irreparables. Y Prisco el rétor narra* [...] *que vio al pueblo* (δῆμος) *yendo en masa contra los oficiales* (ἀρχόντων)*, y cuando las fuerzas militares quisieron detener la sedición* (στάσιν)*, aquellos les lanzaban bolas de piedra, y los cercaron cuando se refugiaron en el antiguo templo de Serapis y los quemaron vivos.*[184]

Evagrio concluyó el episodio indicando que la sedición finalizó cuando el general de la ciudad, Floro, restableció el abasto de granos a la ciudad y realizó otras concesiones.[185] Este testimonio es confirmado (y ampliado) en la *Crónica* de Teófanes que atribuye al mismo Proterio la intercesión ante el gobernador.[186] Por su parte, Liberato de Cartago hacía una curiosa observación respecto a la elección de Proterio. De acuerdo con su relato, éste había contado con el apoyo de los *nobiles* de la ciudad mientras que los *civites* se habían opuesto a la elección.[187] Timothy Gregory interpreta ambos testimonios como el reflejo de las tensiones sociales que travesaban la ciudad desde la elección de Dióscuro. En este sentido, Gregory señala que la aristocracia de la ciudad habría apoyado la deposición del patriarca en virtud de las tensas relaciones que habría provocado sus políticas populares.[188]

Pero estas categorizaciones no ofrecerían tanto un testimonio de la traducción de las divisiones sociológicas existentes en Alejandría -con modelos alternativos de patronazgo- en adscripciones religiosas, como diversas estrategias narrativas que encuadraban los eventos dentro de un marco interpretativo determinado por la lucha facciosa. Como podemos apreciar, los tres historiadores coincidían en señalar que poco después de la elección de Proterio, se produjeron disturbios entre la población alejandrina. Sin embargo, tanto la cronología como la naturaleza y los alcances de éstos parecen apuntar en diferentes direcciones. Por un lado, Zacarías vinculó estrechamente estos

---

[184] Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* II, 5, p. 76.
[185] *idem*
[186] *Cf.* C. Mango, & R. Scott, (Trads.) *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813.* Clarendon, Oxford, 1997, p. 164.
[187] Liberato de Cartago: *Breviario,* col. 1016.
[188] T. Gregory, *Op. cit.,* pp. 182-183. Además, el levantamiento popular iniciado poco después de la elección de Proterio habría gozado del apoyo de los barrios "egipcios" de Alejandría, sumando una dimensión étnica al conflicto. *Cf.* C. Haas "Patriarch and People: Peter Mongus of Alexandria and Episcopal Leadership in the Late Fifth Century," *Journal of Early Christian Studies*, 1.3, 1993, pp. 300-302; G. Fernández, *Op. cit.,* p. 61.

disturbios a los efectos del concilio, mientras que Liberato y Evagrio reconocieron en ellos apenas una consecuencia indirecta de la deposición de Dióscuro. En todo caso, existe una abierta contradicción entre los motivos esgrimidos por Zacarías y los resultados del levantamiento. En efecto, los disturbios no parecen haber desembocado en una ruptura formal de la comunión ni la expulsión de Proterio. Esta circunstancia, a la que Gregory no ofrece respuesta, puede ser fácilmente explicada si consideramos que los disturbios de los años 451-452 no llevaron a la separación de dos facciones antagónicas y que, a pesar de los descontentos, Proterio contaba con un apoyo sustancial -incluso entre los monjes-[189] que le permitió mantener el control sobre su diócesis. En consecuencia, el carácter "popular" del levantamiento en Alejandría en el que parecen coincidir tanto Liberato, como Zacarías y Evagrio sería el producto de una construcción retórica diseñada en cada caso por una motivación diferente. En este sentido, la caracterización de los disturbios en Alejandría no estaría ligada tanto a la formación inmediata de una facción monofisita que traduciría diferencias sociológicas previas como a una construcción posterior en la que cada uno de los historiadores interpretaba, de acuerdo a su agenda particular, la naturaleza de los disturbios.

Liberato recurrió a la dicotomía entre el pueblo (*civites*) y los notables locales (*nobiles*) como mecanismo de condena de los rebeldes.[190] Por el contrario, Evagrio omitió cualquier distinción social o étnica dentro de un colectivo, el *pueblo* que, dividido por el apoyo a diversos líderes, se había alzado en *un terrible e inaceptable tumulto*. Zacarías, por el contrario, puso en primer plano a la deposición de Dióscuro y la represión de Proterio, como movilizadores de la ruptura. Para él, el pueblo de Alejandría asumía el papel de heredero colectivo de Dióscuro que se erguía como confesor de la fe ante el obispo hereje.[191] Así, construyó este colectivo -descrito en términos bíblicos como "un pueblo/nación" (ܥܡܐ equivalente al gr. ἐθνός)- a partir de un esquema jerárquico constituido por sacerdotes, monjes y pueblo (ܕܝܡܘܣ/*δῆμος*), quienes asumieron el papel de *locus tenens* patriarcal. Frente a este colectivo homogéneo, se ubicaba Proterio quien había asegurado el control de la ciudad gracias a los "regalos" (ܫܘܚܕܐ) distribuidos entre los soldados.[192]

Esta misma divergencia, pero con consecuencias muy diferentes, puede percibirse en los relatos dedicados a los sucesos en Palestina. Según Zacarías, cuando Juvenal cedió ante la *presión del Imperio* y aceptó la deposición de Dióscuro, los monjes que lo habían acompañado, liderados por el Abad Teodosio, le reprocharon el haber transgredido (ܥܒܪܬ) los compromisos que

---

[189] *Cf.* C. Haas Op cit. P. 304.
[190] T. Gregory *Op. cit.,* p. 182.
[191] *Cf. ACO* II, 4, pp. 82-86 y *León Magno*: *Carta a Proterio* col. 1075a-1077b. En las cartas intercambiadas entre el Papa León y el patriarca Proterio se acusa a los partidarios de Dióscuro de haber tergiversado los postulados teológicos del *Tomo de León.*
[192] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 155.

había asumido antes del concilio.[193] La ruptura entre el obispo y los monjes quedó simbolizada con una separación espacial: Juvenal *retornó al emperador* mientras que *la comunidad* (ܟܢܘܫܬܐ) *de monjes* (ܕܝܪ̈ܝܐ) *y clérigos* (ܩܠܝܪ̈ܝܩܐ) *volvieron a Jerusalén.* Cuando éstos arribaron a la ciudad, *se reunió el pueblo* (ܥܡܐ) *y los obispos que estaban con ellos y* […] *decidieron que eligieran un nuevo obispo.* [194] La elección recayó, por sugerencia de los líderes monásticos Romano y Marciano, en el mismo Teodosio quien se abocó a la consagración de obispos afines a su causa.[195] Pero, poco después de su consagración, Teodosio debió huir a Egipto cuando Juvenal, apoyado por tropas imperiales, regresó a Palestina y desató una violenta represión contra aquellos que habían apoyado la revuelta.[196]

En el relato dedicado a los disturbios de Palestina, vemos operar los mismos elementos que estructuraban los acontecimientos de Alejandría: la polarización entre el pueblo (ܥܡܐ) como unidad jerárquica de monjes, clero y pueblo y el apóstata aislado de su rebaño, la reacción inmediata de aquel ante la apostasía de su obispo, y la vocación por el martirio de los ortodoxos. Teodosio ocupaba un lugar análogo a Dióscuro, un modelo de obispo confesor, que murió encarcelado en un monasterio de Egipto luchando alternativamente contra los defensores del concilio y los partidarios de Eutiques.[197] Por el contrario, Evagrio manipuló el relato de Zacarías para despojarlo de su carácter heroico:

> *Pues arribaron a Palestina algunos de los monjes que estuvieron en el sínodo, pero que se opusieron a él y, lamentándose por el abandono de la fe, se dedicaron a levantar y a amedrentar al* (cuerpo) *monástico. Éstos* […] *se reunieron en la iglesia de la resurrección y consagraron* (χειροτονοῦσιν) *a Teodosio.* [198]

Podemos notar que la discrepancia aquí parece ser de un orden distinto al episodio de Alejandría. Ambos autores atribuían el inicio de la revuelta exclusivamente a la acción de los monjes descontentos por el cambio de posición de Juvenal. En este caso, la responsabilidad de los monjes en los disturbios de Palestina no era la consecuencia de una observación histórica positiva sino un recurso ejemplar. Para el primero, la presencia de los monjes se hacía necesaria para legitimar una acción qué, de otro modo, se volvía cuestionable. En este sentido su participación era el parámetro sobre el cual era posible evaluar la legitimidad de la consagración. Tanto la ordenación episcopal

---

[193] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 156. *Cf.* Crum, *Op. cit.*, pp. 80-81.
[194] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 157.
[195] *Ibid.*
[196] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, pp. I, 159-160.
[197] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 163, *Cf.* Juan Rufo: *Conmemoración de la muerte de Teodosio de Jerusalén,* pp. 23-25.
[198] Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* II, 5, p. 78.

de Pedro el íbero,[199] como el martirio de los monjes por las tropas romanas y samaritanas en Nablus,[200] eran testimonios en los que la polarización entre ortodoxia y herejía era discernible a partir de las virtudes ascéticas. Por el contrario, Evagrio retomaba un motivo omnipresente en la literatura polémica cristiana, esto es, el rechazo a la recurrencia de los monjes como fuerza de choque en los conflictos facciosos.[201]

Esta divergencia entre Zacarías y Evagrio se hace más evidente cuando comparamos la manera en que ambos presentaron los disturbios producidos en Alejandría en el año 457, que concluyeron con el asesinato de Proterio y la consagración de Timoteo Eluro como patriarca. Por un lado, Zacarías y Evagrio coincidían en vincular dichos eventos al vacío de poder que siguió a la muerte de Marciano.[202] Pero si bien Zacarías atribuía la elección a la acción conjunta del pueblo de Alejandría (ܥܡܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܝܐ) y los monjes (ܕܝܪܝܐ) –con la presencia de Pedro el íbero y dos obispos egipcios como garantía de canonicidad-[203] se esforzó por relevar de toda responsabilidad a los conjurados por la muerte de Proterio.[204] Si bien Zacarías organizó los eventos de manera tal que el lector/audiencia estableciera inmediatamente una continuidad entre los disturbios del 451 y los del 457, dicha vinculación resultaba necesariamente forzada si tomamos en cuenta el lapso de tiempo que separaba la muerte de Dióscuro y la consagración de Timoteo.[205] Por el contrario, parece más plausible sugerir que el movimiento de oposición al concilio careció de una fisonomía definida por lo menos hasta la muerte de Marciano,[206] y que la

---

[199] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 158.

[200] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 159-160.

[201] T. Gregory, *Op. cit.,* pp. 129-201, M. Gaddis, *Op. cit.,* pp. 283-322, *Cf.* León Magno: *Carta a los monjes de Palestina, PL* 54 col. 1067.

[202] Este vacío de poder se da por la coincidencia de la muerte del emperador y la ausencia del general de la ciudad (ܐܣܛܪܛܝܠܛܐ del gr. στρατηγός) Dionisio. *Cf.* Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, pp.169-173, Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero*, pp. 64-68, Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica*, II, 8, pp 84-85. . Estos eventos se encuentran también en la biografía copta dedicada a Timoteo Eluro publicada por H.G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wadi'n Natrûn. Part 1. New Coptic Texts From the Monastery of Saint Macarius*, New York, The Metropolitan Museum of Art-Egyptian Expedition, 1926, pp. 164-167, dependiente de los testimonios de Juan Rufo y Zacarías.

[203] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, pp. 169-170. Cf. Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 65.

[204] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 171. *Juan Rufo: Vida de Pedro el íbero,* p. 66.

[205] Se han planteado dos fechas posibles para la muerte de Dióscuro, la primera es inmediatamente posterior al concilio en 451, la segunda en el 454. Por lo tanto, hay un hiato de entre 3 y 6 años entre la muerte de Dióscuro y la consagración de Timoteo. Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 164-165 afirmaba que los alejandrinos no eligieron un nuevo patriarca hasta la muerte de Marciano debido al temor por las represalias del emperador. Sin embargo, su explicación no es consistente si tomamos el escenario de rebelión permanente que describe.

[206] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, pp. 163-164. Esta afirmación se sostiene incluso si consideramos el fallido intento de rebelión encabezado por Juan el rétor a mediados de esa década. Juan era un sofista de Alejandría que adhería al Eutiquianismo. Según Zacarías aprovechó el descontento en la ciudad para lucrar con la oposición a Proterio. Fue condenado por Pedro el

elección de Timoteo no fue el fruto de la acción de un grupo homogéneo, sino aquello que le dio entidad a una corriente heterogénea de oposición. Sólo una lectura retrospectiva le otorgó la unidad necesaria a lo que probablemente fuera la confluencia de diversos factores (entre ellos el teológico).[207]

Los historiadores calcedonianos diferían de Zacarías en importantes detalles del relato pero coincidían en presentar a los monofisitas como un grupo coherente. Tanto: Evagrio, como Liberato,[208] y Teodoro, dependían, en buena medida, de los testimonios de aquel. No obstante, presentaban discrepancias en cuanto a la responsabilidad de los actores. Liberato y Teodoro, imputaban directamente a Timoteo Eluro, y a su futuro sucesor Pedro Mongo, de la muerte de Proterio. Por otra parte, ambos se concentraron en cuestionar la canonicidad de la consagración. Liberato refería que en la ceremonia Timoteo se había servido de *una caterva de herejes (turbis haereticorum)*[209] mientras que Teodoro se limitó a señalar que Timoteo, gracias a un ardid,[210] *fue ordenado por obispos que habían sido depuestos* (καθημένων).[211]

De la misma manera, Evagrio acusaba a los alejandrinos como los responsables de la muerte de Proterio. Si bien conocía la versión de monofisita de los acontecimientos[212] concluía que, luego de la elección de Timoteo, los alejandrinos, instigados por éste, asesinaron a Proterio y quemaron su cuerpo luego de exponerlo públicamente. En efecto, recordando el episodio de Amásis narrado por Heródoto,[213] Evagrio atribuía los eventos al particular humor de los alejandrinos:

> *Pues el pueblo* (δῆμος) *es un material fácilmente inflamable a la rabia, y provoca disturbios por cualquier asunto trivial. Y no lo es menos de todos el* (pueblo) *de Alejandría, que se enorgullece de su multitud* (πλήθει) *que es*

íbero y Teodosio de Jerusalén, en base a sus ideas apolinarianistas. A. Grillmeier & al. *Op. cit.,* p. 18 n. 52.

[207] A pesar de esta inconsistencia, los especialistas no han dudado de la existencia de un movimiento coherente y coordinado desde el momento mismo en que se conoció las disposiciones del concilio. Por ejemplo, W.H.C. Frend, *Op. cit.,* p. 154 destaca que en Egipto la causa calcedoniana había estado "perdida" desde un primer momento, otorgando sin mayor evidencia al monofisismo un carácter popular. A. Grillmeier & alli. *Op. cit.,* pp. 9-12 va más allá al considerar a Timoteo como un "patriarca secreto" que lideraba una Iglesia "popular" anticalcedoniana estructurada a partir del liderazgo de los monasterios.

[208] Aunque usaba fuentes alternativas ver M. Bleckmann, *Op. Cit.*

[209] Liberato de Cartago: *Breviario,* col. 1017.

[210] Teodoro Lector: *Historia eclesiástica,* col. 170 afirmaba que Timoteo recorría los monasterios por la noche y, diciendo ser un ángel, disuadía a los monjes de separarse de la comunión de Proterio y del concilio, instándolos a elegirlo como patriarca para que, a su vez, éste los designara obispos.

[211] Teodoro Lector: *Historia eclesiástica,* col. 171.

[212] Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* II, 5, p. 78. En este caso Evagrio menciona como su fuente a Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 64-69. P. Allen, *Op. cit.,* p. 107.

[213] *Cf.* Heródoto: *Historias,* Vol. 1 p. 487.

heterogénea y oscura y libera sus impulsos con irracional audacia. De esta manera, dicen, aquel que está decidido, con cualquier pretexto como causa de excitación, puede enloquecer a la ciudad con la sedición popular (δημοτικὴν στάσιν). *Y llevarla en cualquier dirección y contra quien decida. Su humor es de un tipo casi bullicioso* (παιγνιήμονα) *como contaba Heródoto de Amásis.* [...][214]

En suma, durante el siglo VI circularon dos versiones de los acontecimientos de Alejandría. La primera, que llamaremos pro-calcedoniana, inculpaba directamente a Timoteo y sus partidarios de la muerte de Proterio; según esta versión una rebelión de monjes ignorantes y ambiciosos (Teodoro), herejes (Liberato) o una chusma díscola (Evagrio) usurparon el trono episcopal y dieron muerte al legítimo patriarca. En la segunda versión, que llamaremos monofisita, la muerte de Proterio y la elección de Timoteo constituían eventos paralelos dentro del marco de la resistencia a la tiranía del obispo hereje. Por supuesto, es imposible dilucidar cuál de ellas era más verosímil y las diferencias no pueden ser explicadas apropiadamente a partir de la simple confrontación de ambas versiones. Ciertamente, la culpabilidad o la inocencia de Timoteo Eluro en la muerte de Proterio no constituían un asunto menor. Pero ambas versiones se fundaban en diversos artificios narrativos por los cuales se otorgaba homogeneidad a un movimiento heterogéneo que solo adquirió una identidad de manera retrospectiva.

Por supuesto, las razones por las cuales cada una otorgaba unidad eran diferentes. Tanto Evagrio como Liberato y Teodoro señalaban también al vacío de poder en Alejandría como el detonante de la elección de Timoteo. Pero, mientras que Teodoro apuntaba a sus maquinaciones y la ambiciosa ignorancia de los monjes, Evagrio y Liberato la atribuían a la proverbial indisciplina del pueblo alejandrino.[215] Desde diferentes puntos de vista, los tres estaban refutando los argumentos de Zacarías, que definía la consagración de Timoteo como una κατάστασις,[216] una restauración de la sucesión legítima, interrumpida en el 451. En efecto, tanto el pueblo alejandrino como los monjes fueron los restauradores de un orden perdido. La decisión de elegir a un nuevo obispo y la participación de éstos en su consagración confería al ascetismo un lugar dominante, ya que, por medio de su intervención, se instituía como el único criterio legitimador para elector y candidato. Por su parte, Proterio, el perseguidor que sufrió una muerte paradójica y ejemplar a manos de sus propios secuaces, simbolizaba el destino reservado a los renegados.

---

[214] Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* II, 8, pp. 84-85.

[215] P. Allen, *Op. cit.,* pp. 108-109.

[216] En syr. ܩܛܣܛܣܝܣ. Este término, que puede ser traducido como "condición" no tiene un sentido neutro. En el vocabulario eclesiástico remite a la idea de buen orden o estado de paz, y Pseudo-Zacarías suele utilizarla como sinónimo de legítima sucesión episcopal. *Cf.* Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* I, p. 126.

Entonces, más que una discusión en torno a la responsabilidad de los actores en la lucha de facciones, las narraciones de los eventos de Alejandría y Palestina presentan distintos argumentos en torno a la legitimidad de la elección de un nuevo obispo. Mientras que para los calcedonianos, las elecciones de Timoteo o Teodosio se incluían en el modelo cristiano de cisma, como ruptura de la unidad canónica, para Zacarías ambas suponían su restauración, que se sostenía, en el caso de Alejandría, en un salto cronológico que garantizara la continuidad entre Timoteo y Cirilo, de quien había recibido la ordenación sacerdotal.[217]

Por otra parte, en ambas versiones se ponía en juego la concepción misma de la Iglesia. Para Zacarías, los líderes de la oposición al concilio constituían un linaje espiritual que se extendía en dos direcciones. Primero hacia el pasado como una continuidad natural con los campeones de la ortodoxia, Atanasio y Cirilo[218] y, segundo, hasta el tiempo presente, en el que los legítimos sucesores de ese linaje colaboraban con el emperador Anastasio en la restauración de la unidad eclesiástica bajo la ortodoxia monofisita. Esta idea de continuidad se desarrolló en torno a dos principios: primero, la transmisión del carisma ortodoxo a través de la sucesión episcopal alejandrina en la que se reconocía el segundo elemento, esto es, el carisma ascético que, en última instancia, legitimaba dicha continuidad. Zacarías concebía la Iglesia como una comunidad jerárquica de fieles, identificada con el liderazgo carismático de su obispo, quien a su vez recibía su autoridad de una línea sucesoria que ostentaba el orgullo de haber sido la "guardiana de la ortodoxia". En este sentido, Zacarías no imaginaba la ruptura de la comunión como un cisma, es decir como la separación de dos comunidades religiosas antagónicas, cada una con sus jerarquías eclesiásticas paralelas, sino como la momentánea interrupción del orden eclesiástico.

En el campo opuesto, Teodoro y Evagrio escolástico presentaban diferencias significativas que pueden ser fácilmente explicadas a partir de los diferentes contextos de producción. Para Teodoro, que fue contemporáneo de Zacarías, la eclesiología carismática de Zacarías era invertida pero no anulada. Si, para aquel, Timoteo Eluro había garantizado la continuidad que había destruido el emperador hereje, para éste los héroes monofisitas fueron oportunistas que abrazaron la herejía y movilizaron las masas de monjes ignorantes para satisfacer sus ambiciones personales. Pero a pesar de las diferencias, Teodoro y Zacarías compartían la misma desconfianza hacia el poder imperial y una misma reivindicación de la libertad eclesiástica.

En cambio, para Evagrio, la autoridad de los obispos (cualquiera sea su posición teológica) no residía en su carisma individual sino en la detentación de un oficio cuya legitimidad devenía de su inscripción en el marco del imperio

[217] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 169.
[218] *Cf.* P. Blaudeau, *Op. cit.,* pp. 249-380.

cristiano. La intervención imperial, en tanto éste era garante de la paz de la Iglesia, subordinaba, en última instancia, la legitimidad de los actores. Su concepción eclesial equiparaba a la Iglesia con la autoridad imperial y a la organización conciliar como única fuente de autoridad.[219]

Las obras hagiográficas: La *vida de Severo*, la *Vida de Isaías* y los fundamentos ascéticos de la Iglesia anticalcedoniana

Las biografías compuestas por Zacarías proveen una invaluable información acerca de la convivencia entre cristianos y paganos en los grandes centros de educación de la *Pars Orientis*.[220] Sin embargo, las disputas teológicas parecen ocupar un lugar marginal en ellas. Esta aparente marginalidad no significa, por el contrario, un desinterés por dicha cuestión, sino todo lo contrario. Todas ellas sufrieron un proceso de reescritura -tarea que probablemente emprendió el mismo Zacarías- y posterior traducción que necesariamente afectó su estructura original.[221] Recordemos que se le atribuyen por lo menos cuatro biografías, a las que probablemente deberíamos agregar una quinta. Dos de ellas, la *Vida de Teodoro de Antinoe* y la *Vida de Pedro el íbero*, no han llegado a nosotros íntegramente.[222] Por el contrario, otras dos biografías – la *Vida de Severo de Antioquía*[223] y la *Vida del monje Isaías*[224]- se han conservado

[219] La primacía del emperador sobre el carisma de los monjes queda claramente expresada en la carta de Simeón el estilita el anciano al emperador León. *Cf.* Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* II, 10, pp. 92-93.

[220] Al respecto ver J.M. Blázquez, *Op. cit.*, L. Jones Hall, *Op. cit.,* pp. 169-174, E. Watts, *Op. cit.,* pp. 437-438.

[221] *Cf.* M.A. Kugener, "La compilatio historique de Pseudo-Zacharie le Rhéteur," *ROC* 5, 1900, pp. 469-470.

[222] En cuanto a la primera, no se ha conservado ningún testimonio de su existencia más que por una referencia en el encabezado en el único manuscrito que se conserva de la *Vida de Isaías* (*Cf.* Zacarías de Mitilene: *Vida del monje Isaías,* p. 3). La segunda se conservaría incompleta, si el fragmento publicado por Brooks (Zacarías de Mitilene: *Vida de Pedro el íbero* p. 11) pertenece efectivamente a la obra de Zacarías. Sin embargo, esta atribución no está exenta de cuestionamientos. Cornelia Horn ha puesto en duda tal identidad aludiendo que el texto al que perteneció el fragmento debió ser extremadamente corto (los 3 folios faltantes del manuscrito) y que más que una obra independiente se trataría de un comentario añadido a la *Vida de Isaías*, razón por la cual la filiación del fragmento con la biografía compuesta por Zacarías resultaba improbable. Por otra parte, tampoco es unánime la identificación realizada por D.M. Lang, *Op. cit.,* p. 159 de la biografía georgiana de Pedro el íbero con la obra de Zacarías, C. Horn, *Op. cit.,* pp. 45-46.

[223] La *Vida de Severo* está contenida en un único manuscrito perteneciente a la Biblioteca de Berlín (Ms. Sachau 321, fol. 109-135) y fue publicada por M.A. Kugener, (ed.) *Vie de Sévere par Zacharie le scholastique. PO* 2, pp. 7-115.

[224] La *Vida de Isaías* se encuentra atestiguada por dos manuscritos (Uno perteneciente a la British Library Ms. 12.174 y el manuscrito Berolin. Sachau 321), que fueron editados por J.P.N. Land en 1870 (*Anécdota Syriaca* III pp. 346-356). Esta obra fue traducida al alemán por G. Krüger, & K. Ahrens, *Die Sogenannte Kirchegeschichte des Zacharias Rhetor.* Leipzig, 1899. Pp. 385-387, y más tarde

completas. Una supuesta quinta biografía, La *Vida de Paralio*, habría sido incluida en la biografía dedicada a Severo.[225]

Por otra parte, la cronología exacta de las composiciones dista de ser clara. M.A. Kugener, basándose en la evidencia interna de los textos, sostuvo que las *Vidas* de Pedro, Teodoro e Isaías constituían un tríptico compuesto durante su estancia en Beirut –entre 480 y 490- pero fueron publicadas entre los años 512 y 518 junto a la *Vida de Severo.*[226] Si partimos de la aceptación provisoria de esta hipótesis, parcialmente revisada por Watts,[227] es plausible que dicha reescritura hubiera tenido por objetivo tender un vínculo genealógico entre estos santos y la figura de Severo, asegurando una continuidad basada en la paternidad espiritual. Su biografía habría agregado un sentido adicional a una colección de biografías compuestas por separado y que fueron incorporadas a un proyecto editorial de mayor alcance. La publicación conjunta de las biografías habría sido la respuesta lógica a la polémica en torno a la autoridad de Severo como obispo. En otras palabras, dicha publicación -en algún momento entre el 512 y el 536- le garantizaba un lugar en el liderazgo de la facción anticalcedoniana inscribiéndolo en un linaje espiritual aceptable para los monofisitas de todo el Oriente.[228] En suma, estas biografías fueron compuestas como una respuesta tanto a las críticas de los calcedonianos de la diócesis de Oriente -que rechazaban su elección-[229] como una refutación de los monofisitas extremos, que le recriminaban su adscripción al *Henoticón* luego de haberlo rechazado.[230]

Por lo tanto, centraremos nuestro análisis en la *Vida de Severo*, estableciendo algunos puntos de contacto con la *Vida de Isaías*. La *Vida de Severo*

---

al latín (junto con el texto siríaco) por E.W. Brooks, *Vita Isaiae monachi. CSCO*, 7/8, París 1907 pp. 3-15.

[225] Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* pp. 14-46. *Cf.* J. Rist, "Zacharias Rhetor als Biograph. Zu Überlieferung und Inhalt der Vita Severi Antiocheni (BHO 1060), der Vita Isaiae (BHO 550) und der Vita Petri Iberi (CPG 7001)," en M. Tamcke, & A. Heinz, (comps.) *Die Suroye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004. Festgabe Wolgang Hage zum 70. Geburstag.* Münster, LIT Verlag, 2005, pp. 333-352; E. Watts, *Op. cit.,* p. 444 y 454-459 ha sugerido que la extensa sección dedicada a la figura de Paralio en la *Vida de Severo* habría constituido un trabajo independiente que posteriormente fue incluido en su biografía.

[226] M.A. Kugener, *Op. cit.,* p. 470.

[227] E. Watts, *Op. cit.,* p. 159.

[228] *Cf. Ibid.,* pp. 253-263; E. Watts, *Op. cit.,* p. 459, A. Grillmeier & al., *Op. cit.,* pp. 25-26 y 79-89. Esta ausencia de una tradición monofisita articulada en Siria explica la relativa continuidad de los patriarcas calcedonianos entre el 451 y el 474, los permanentes cuestionamientos a Pedro el batanero y en la firme inclinación calcedoniana de sus sucesores, Paladio (488-498) y Flaviano II (498-512), quienes habían aceptado el *Henoticón* sin que por ello hubieran renegado del concilio. En efecto, el patriarcado de Pedro el batanero significó un breve período de predominio monofisita en la diócesis de Siria, gracias a las hábiles maniobras del patriarca de Alejandría, Pedro Mongo y el apoyo de Zenón. *Cf.* W.H.C. Frend, *Op. cit.,* pp. 167-169; Teodoro Lector: *Historia eclesiástica,* col. 175-176, Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* I, pp. 159-160.

[229] W.H.C. Frend, *Op. cit.,* pp. 205-214.

[230] *Ibid.,* p. 217.

está organizada en cuatro secciones: la primera, compuesta en forma de diálogo, donde el autor anunciaba el propósito de su obra y una breve semblanza de sus orígenes.[231] Las siguientes dos secciones refieren las luchas de los φιλοπόνοι cristianos contra paganos y herejes tanto en Alejandría como en Beirut. La cuarta y última parte -la única específicamente dedicada a Severo- relata sus intervenciones en los debates religiosos en Gaza y Constantinopla hasta su elección como patriarca de Antioquía.

El rasgo más destacado de la *Vida de Severo* es la centralidad de los lazos sociales que estableció su protagonista a lo largo de su vida. Estos lazos fueron, en última instancia, elementos esenciales en la construcción de su autoridad como líder eclesiástico. Estos vínculos espirituales que generaban redes de solidaridad ligadas a espacios sagrados específicos son parte de los recursos narrativos que generaban un efecto de continuidad. Sin embargo, su participación efectiva en dichas redes resulta problemática en tanto el relato resulta inconsistente y contradice otros testimonios disponibles. Estas inconsistencias fueron el fruto del esfuerzo por integrar a Severo en una historia que le era ajena.[232] Por el contrario, Zacarías no se propuso ofrecer "pruebas" de una temprana adscripción de Severo al cristianismo sino tender vínculos entre éste y un conjunto de antecedentes autoritativos que constituyeron su herencia espiritual.

Zacarías montó esta herencia espiritual tendiendo lazos simbólicos entre Severo y distintas figuras de autoridad comenzando por su familia. Sus padres pertenecían a una familia pagana de rango curial de Sozópolis de Pisidia[233] que, paradójicamente, estaban emparentados con un obispo de la ciudad, también llamado Severo, que había participado del primer concilio de Éfeso en el 431.[234] La mención de un ancestro obispo que había participado en

---

[231] Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* pp. 7-14. *Cf.* J. Rist, *Op. cit.*, p. 339.

[232]Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 7-8.En efecto, Severo está ausente de la mayoría de las anécdotas y, como él mismo parece haber reconocido en sus homilías, se habría convertido al cristianismo tiempo después. *Cf.* Severo de Antioquía*: Homilías* p. 563. *Cf.* G. Garitte, "Textes hagiographiques orientaux relatifs a S. Leonce de Tripoli: II. L'homélie copte de Severe d'Antioche," *LM,* 79, 1966, pp. 335–86., S. Brock, "Saints in Syriac: A Little-Tapped Resource," *JECS*, 16, 2, 2008, pp. 187-188. P. Allen, & C.T.R. Hayward, *Severus of Antioch,* Londres, Routledge, 2004, p. 5.

[233] En cambio, Atanasio: *Conflictos de Severo*, p. 596 ubicó su patria en Atenas.

[234] Entre los siglos VI y VII esta tradición se fue expandiendo: *Cf.* Atanasio: *Conflictos de Severo,* 592-594, destacaba que este Severo fue su abuelo. La *Crónica del 724 d.C.* p. 143-144 lleva más allá la relación afirmando que Severo fue hijo del obispo. *Cf.* A. Palmer, *The seventh century in the West-syrian Chronicles.* Liverpool, 1993, p. 15. Si bien la costumbre del bautismo tardío no es necesariamente incompatible con prácticas cristianas, no sería exagerado suponer que la tensión entre esta afirmación y la mención de su ancestro obispo encubriría una relación fluida que guardaba la aristocracia de Pisidia con una Iglesia débilmente implantada en la región. En efecto, el bautismo de infantes se impuso entre los cristianos de manera muy desigual y en distintas épocas. Ver P. Cramer, Baptism *& Change in the Early Middle ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 16-20. Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 11, *Cf.* Juan de Beth Aftonia: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 133, Atanasio: *Conflictos de Severo,* p. 599.

el concilio que condenó a Nestorio cumplía la finalidad de prefigurar del futuro carisma del santo. En este sentido, para Zacarías, el vínculo no estaría dado por una conexión "real" sino por el valor profético de la referencia. Este tipo de vinculación simbólica rige también la participación de Severo en las formas de sociabilidad de los grupos estudiantiles. La forma que adquirían las cofradías de estudiantes a lo largo del relato encubría realidades mucho más complejas y fluidas, y constituía un dispositivo narrativo por el cual el autor fundaba la oposición de dos grupos antagónicos.[235] Este antagonismo, en tanto era una creación literaria, era concebido como el contexto de formación de Severo, a quien la asociación con los φιλοπόνοι le aseguraban un adecuado marco de referencia para su carrera.[236]

Zacarías hacía mención de dos grupos interconectados. Un primer grupo, conformado en Alejandría y encabezado por Menas, y un segundo grupo en Beirut, liderado por Evagrio de Samosata. Ambas asociaciones estaban integradas por estudiantes de diversos orígenes que seguían a sus líderes en virtud de su carisma ascético.[237] Estas cofradías estaban unidas por la devoción común que no sólo proporcionaban lazos de pertenencia sino que además facilitaban una educación paralela exclusivamente cristiana,[238] y ofrecían protección en un contexto dominado por la violencia interconfesional.[239] Pero, sobre todo, generaban lazos de solidaridad que trascendían los límites espaciales y temporales, y que se prolongaban en la medida que el grupo se dispersaba.[240] Para Zacarías, estas cofradías constituían redes verticales, en las que la vocación ascética se transmitía a través del carisma de sus líderes.[241] De esta manera,

---

235 Por ejemplo, el excesivo apego a las descripciones de Zacarías lleva a J.M. Blázquez, *Op. cit.,* a asumir el relato de Severo como un testimonio directo de la constitución de dos grupos antagónicos, claramente diferenciados, aunque existen pocas indicaciones a lo largo del texto de las formas de asociación análogas entre los alumnos paganos.

236 Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 24.

237 Según Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 57: *Evagrio era para sus discípulos como un paradigma* (ܛܘܦܣܐ del gr. τύπος) *y una imagen* (ܨܠܡܐ del gr. εἰκών) *viviente.*

238 Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 57.

239 Esta protección no sólo se daba en el caso de la violencia sectaria sino que además contra las formas más o menos ritualizadas propias de la vida estudiantil, ver Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 47.

240 Este criterio se manifiesta con particular énfasis en los líderes de ambas cofradías: Menas, que profetizó el liderazgo de Severo (Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 13), y Evagrio, que inspiró su carrera ascética y murió luego de abrazar la vida monástica en contacto con Pedro el íbero (Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 57, 87, 91-92, 95.). Otros miembros de la cofradía precedieron a Severo en su vocación: Esteban de Palestina ingresó al monasterio de Pedro el íbero, Anastasio de Edesa inició su vida monástica con el mismo Pedro luego que éste se le apareciera en un sueño, poco después le siguieron Eliseo, Felipe y Anatolio. Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 83-87 y 95.

241 Por ejemplo Menas estaba *adornado por numerosas virtudes: la virginidad de alma y cuerpo, el amor a la humanidad, la humildad, una caridad perfecta, y gran dulzor*, Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* pp. 44-45, pero sobre todo Evagrio quien termina sus días como monje en el monasterio de Maiuma, Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 95 quien había sido

inscribía el destino de cada uno de los miembros del grupo -en particular cuando ocuparon algún cargo eclesiástico- en una geografía de los lazos solidarios que vinculaban en el tiempo y el espacio a diferentes comunidades entre sí y a cada una de ellas con Severo. Así, su adscripción a los φιλοπόνοι debe ser entendida como el fruto de dispositivos narrativos que ubicaban a Severo en una cadena de filiaciones que incluía personajes autoritativos y constituían una suerte de garantía de su linaje ortodoxo. [242] De esta manera, su forzada integración en ellas reflejaba menos un intento de atribuirle participación en los eventos que a demostrar su herencia espiritual.[243]

Pero las cofradías no se desarrollaron en el vacío. Por el contrario, Zacarías les atribuía un claro sentido faccioso, oponiéndolas no sólo a los paganos sino también a grupos cristianos heterodoxos. Esta dimensión facciosa se manifiesta en la omnipresencia de la violencia interconfesional. Esta violencia era una forma de construir barreras entre grupos antagónicos y recibía su validación de la presencia del clero y, sobre todo, de los monjes. En cuanto al clero episcopal la sección dedicada a Alejandría es la que aporta indicios más reveladores. El autor prestó especial atención a los vínculos que unía a los estudiantes con varios miembros del clero alejandrino y en especial con el patriarca Pedro Mongo.[244] Por otra parte, en toda la *Vida de Severo*[245] -pero con mayor claridad en la *Vida de Isaías*[246]- los monjes ocupaban el lugar de maestros

enviado por Dios *para lograr que muchos de los jóvenes cambien la vanidad legal* (ܕܝܩܢܝܩܐ, del gr. δικανικῆ) *por la filosofía divina*. Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 54.

242 *Hemos demostrado suficientemente que el siervo de Dios y sumo sacerdote Severo no pudo haber sido visto realizando sacrificios a los ídolos o ejerciendo la magia* […] *este sumo sacerdote de Dios estaba, tanto en Alejandría como en Fenicia, con aquellos que, con la ayuda de Dios y de nuestro Señor Jesús el Mesías, trataron como lo hicieron a los paganos, los magos y los dioses de los paganos. Sobre todo él estuvo con aquellos en Fenicia, porque el había recibido ya la filosofía práctica* (ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ ܣܘܥܪܢܝܬܐ) *por su imitación de Evagrio y porque el era conocedor del discernimiento* (ܦܪܫܬܐ) *y la contemplación* (ܬܐܘܪܝܐ del gr. θεωρία) *de las enseñanzas porque se dedicaba a leer a los escritores eclesiásticos.* Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 76.

243 En el caso de Menas de Alejandría, este vínculo se expresa en su profecía que apuntaba al futuro del santo: *Este [Severo] brillará entre los obispos, como San Juan* [Crisóstomo] *a quien le fue confiado el timón de la ciudad de Constantinopla.* Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 13.

244 Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* pp. 25-27. *Cf.* C. Haas *Op. cit.* pp. 313-316.

245 Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* pp. 15 y 80.

246 Zacarías de Mitilene: *Vida de Isaías,* pp. 7-8, 9-10 y 12, No sería incorrecto ver en estos relatos ecos del tema de la superioridad del monje sobre el filósofo. Pero en este caso adquiere un contenido completamente nuevo. Zacarías fundió ambos elementos para contribuir a una nueva percepción del vínculo entre vida cristiana y cultura secular. Ascetas como Isaías, Atanasio, Esteban, Evagrio y Paralio invertían el modelo literario del monje ignorante que vence al filósofo con la simpleza de las verdades ascéticas. Todos ellos eran hombres de una cultura sofisticada que conformaban una instancia superadora de, pero no opuesta a, la educación pagana. Ver A.J. Festugiére, *Antioche païene et chrétiene. Libanius, Chrysóstome et les moines de Syrie.* París, De Boccard,, 1959, pp. 211-244, P. Brown, *Op. cit.,* pp. 35-70.

y guías espirituales de los jóvenes, que además conformaban un grupo pronto a movilizarse en su apoyo ante cualquier requerimiento.[247]

Junto a estas formas de intervención práctica se añadía una legitimidad espiritual que emanaba de la continuidad entre ambos grupos. En muchos casos, los estudiantes fueron el material en el que se reclutaban los futuros líderes monásticos. En este sentido, deberíamos concebir a la interacción entre monjes y estudiantes no tanto como la relación entre dos grupos sino como diferentes grados de una élite que combinaba la formación legal y la praxis religiosa como caminos alternativos y, a la vez, concurrentes. Esta continuidad se traducía, además, en una progresión del conocimiento que hacía de los estudios profanos una condición necesaria para el liderazgo eclesiástico. Por esta razón, cuando Severo abandonó la lectura de Libanio para avocarse a los padres capadocios no fue en virtud de una ruptura con una matriz cultural sino en tanto una evolución espiritual. Otro indicio de esta progresión fue su actitud reservada ante el bautismo. Sus objeciones expresaban menos las dudas de un hombre de mundo ante el abandono de la exitosa carrera civil,[248] que el excesivo respeto de un filósofo que se sentía incapaz de elevarse ante el compromiso ascético que emanaba del bautismo. [249] Al emplazar el bautismo de Severo a una edad relativamente tardía, Zacarías advertía a su lector que el entrenamiento retórico y el conocimiento de las leyes, lejos de ser un obstáculo en el camino a la santidad, era su condición, y lo instituía como un paso iniciático en la evolución a su liderazgo religioso. [250]

Con estos antecedentes, podemos comprender la inclusión de la *Vida de Paralio* en la biografía. Los intrincados detalles de la historia, ya fueron analizados con suficiente detalle por Edward Watts. Nos basta con señalar que la historia describe la competencia entre paganos y cristianos por la reafirmación de su poder espiritual en el marco de los turbulentos años que rodearon a la rebelión de Illo.[251] La redacción original de la anécdota –si efectivamente fue una composición independiente- constituía una típica historia de conversión de un joven pagano al cristianismo, en la que se ponían en juego la taumaturgia cristiana y pagana en una suerte de juicio ordálico, que finalizaba con la victoria cristiana y el compromiso de su protagonista con la nueva fe.[252] En su concepción original, la *Vida de Paralio* pudo haber formado parte de una

[247] *Cf.* Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* pp. 24-25.
[248] Objeciones que, por otra parte, ya había refutado Juan Crisóstomo. Ver *Juan Crisóstomo, Contra los opositores a la vida monástica:* pp. 404-444.
[249] Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 77 y 93. *Cf.* Atanasio: *Conflictos de Severo,* pp. 594-595.
[250] P. Allen & C.T.R. Hayward, *Op. cit.,* p. 5.
[251] *Cf.* G. Fowden, "The Pagan Holy Man in Late Antique Society," *JHS,* 102, 1982, pp. 33-59; P. Cox, *Biography in Late Antiquity.* Berkeley, University of California Press, 1983; G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity.* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996. Sobre la relación entre Egipto y el renacimiento pagano en la rebelión de Illo ver C. Haas, *Op. cit.*, pp. 310-311.
[252] E. Watts, *Op. cit.*, pp. 454-459.

discusión más amplia entre intelectuales paganos y cristianos por definir un modelo de *Holy Man*, que respondía a sus respectivas visiones del mundo espiritual.[253]

Paradójicamente, Severo está completamente ausente de la acción. A diferencia de la sección dedicada a la actividad de los φιλοπόνοι en Beirut, Zacarías no hizo ningún intento por forzar el relato para asignar alguna función a su héroe.[254] En este sentido Paralio, un pagano convertido no sólo al cristianismo sino además a la vida contemplativa, asumía un significado ejemplar. Como ha señalado oportunamente Watts, éste constituía un modelo que validaba la tardía conversión de Severo pero, por otro lado, le garantizaba una vinculación monástica.[255]

A partir del ingreso de Severo al monasterio de Maiuma, Zacarías abandonó el relato colectivo y se abocó de lleno a la descripción de su carrera eclesiástica. Esta cuarta, y última, parte de la biografía se concentra en la lucha que emprendió Severo por la ortodoxia. Zacarías lo presentó principalmente como un polemista y un modelo de filósofo cristiano,[256] cuya mayor virtud era su coherencia doctrinal que lo convirtió paulatinamente en árbitro teológico y portavoz de los opositores del concilio en la capital. A través de sus intervenciones, motivadas por el sólo deseo de asegurar la unión de la Iglesia, Severo desenmascaraba los errores doctrinales de sus adversarios calcedonianos y eutiquianistas.[257] Para justificar su abandono de la *filosofía divina y la tranquilidad*[258] del monasterio por el debate religioso en la corte imperial, Zacarías recurrió a la característica antítesis de los comportamientos entre el santo y el hereje, figura que se materializaba en la persona de Neftalio. Zacarías encontraba en sus maquinaciones y su ambición de poder la antítesis de la humilde vocación de Severo por servir desinteresadamente en la unión de la Iglesia. Este monje egipcio había recorrido un itinerario similar al de Severo. En sus comienzos Neftalio había adscrito a un monofisismo extremo opuesto al patriarca Pedro Mongo y al *Henoticón.* Pero poco después de la muerte de éste último, y debido al fracaso de hacerse con el economato de la Iglesia de Alejandría, cambió radicalmente su postura para transformares en defensor del

---

[253] Como afirma E. Watts, *Op. cit.*, p. 459-464, las coincidencias conceptuales de la *Vida de Paralio* con la *Vida de Isaías* y el *Amonio* ubican a estas obras en el marco de la cultura letrada de Beirut de finales del siglo V.

[254] *Cf.* E. Watts *Op. cit.*, p. 463 señala que en la tercera sección, Zacarías ensaya artimañas poco convincentes para incorporar a Severo en acciones en las que evidentemente no participó o, si participó fue en un papel absolutamente marginal.

[255] Recordemos que Paralio se transformó en el líder de la comunidad monástica de Enatón, y uno de los campeones de la causa monofisita. Por lo tanto, la anécdota era una refutación a los seguidores de Julián de Halicarnaso. *Cf.* E. Watts, *Op. cit.*, p. 454.

[256] Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía*, pp. 99-100; *Cf.* A. Sterk, *Renouncing the World Yet Leading the Church The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 213-214, C. Rapp, *Op. cit.,* pp. 178-183.

[257] Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* pp. 100-101.

[258] Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* pp. 103-104.

concilio.[259] Zacarías agregaba que Neftalio promocionó la expulsión de monjes y clero vinculado a Pedro Mongo y atacó a Severo, que había asumido la defensa de los expulsados. Neftalio, igual que Severo, gozaba de una reputación de orador inspirado, pero mientras que, para Severo la retórica había sido el paso previo a su preparación como monje, Neftalio siguió el camino inverso.[260]

En suma, la inclusión de personajes modélicos, como el obispo Severo de Sozópolis, Menas, Evagrio y Paralio, o antitéticos como Neftalio, operaba en la construcción de la autoridad de Severo como espejos en los que se reflejaba su carrera. Zacarías escribió la *Vida de Severo* como un panegírico dedicado a la defensa de su héroe y amigo. Al hacerlo, reconstruyó el pasado comunitario como una sucesión de líderes espirituales cuya continuidad se proyectaba hacia el presente en aquella figura aglutinante. En consecuencia, las aparentes inconsistencias de la *Vida de Severo* no eran el fruto de la polémica específica en cuanto a su actuación personal, sino un modo de incluirlo en una cadena de liderazgo espiritual que se había empezado a forjar en la década del 480.

Zacarías era plenamente conciente que la refutación de la acusación que motivó su obra resultaba tan improbable como la acusación misma. Por lo tanto, aquella no operaba en un plano histórico-positivo, es decir en la comprobación empírica de su participación en sacrificios paganos, sino en un plano simbólico transformando la *vita* de su héroe en un ideal de liderazgo cristiano que combinaba educación, ortodoxia y ascetismo como elementos imprescindibles para su ejercicio. Tanto la extensa *Vida de Severo* como la más breve *Vida de Isaías* proveen dos modelos alternativos que combinan con diferentes proporciones un mismo principio: una herencia espiritual que combinaba ortodoxia, práctica ascética y filosofía, que se transmitía a través de una línea que encadenaba maestros y discípulos. Esta cadena fue construida en dos planos: uno histórico, que apuntaba al contacto directo o indirecto con figuras de autoridad reconocibles, y otro, más importante, simbólico que transformaba a Severo en un heredero de sus modelos espirituales.

Juan Rufo y la resistencia anticalcedoniana en Palestina

Juan Rufo pertenecía a una familia de la aristocracia árabe residente en la localidad palestina de Beth Rufina.[261] Sabemos poco de su educación aunque

---

[259] Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* pp. 100-103.

[260] *luego de haber olvidado las virtudes prácticas, y afilando su lengua para decir discursos, y adoptado un cierto modo sofístico se ganó para sí a aquellos que se habían fatigado en la vida monástica,* Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* pp. 100-101. Pero, paradójicamente, reunía todas las características que las fuentes calcedonianas le atribuyeron a Severo: un monje inconstante, ambicioso y promotor de disturbios, *Cf.* Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* III, 33, pp. 175-179 y Teodoro Lector: *Historia eclesiástica,* col. 199 y 211.

[261] *Cf.* Juan Rufo: *Pleroforias*, pp. 7 y 50. Para una biografía ver E. Schwartz, "Johannes Rufus ein Monophysitischer Schrifteller," *Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* 16, 1912, p. 9 y J.E. Steppa, *Op.cit.,* pp. 57-61.

es probable que haya recibido en su juventud una educación semejante a la de Zacarías.[262] A mediados de la década del 470, se encontraba en Antioquía donde fue ordenado diácono por el patriarca anticalcedoniano Pedro el batanero.[263] Unos años después abandonó esa ciudad y se recluyó en el monasterio de Pedro el íbero.[264] El último testimonio que tenemos de él es una alusión en la *Vida de Severo* de Zacarías que lo cuenta entre los discípulos y herederos de Pedro en la dirección del monasterio.[265] Juan Rufo compuso tres obras escritas en griego pero conservadas en siríaco:[266] una biografía de Pedro el íbero, un breve opúsculo hagiográfico conocido como *Conmemoración de la muerte de Teodosio de Jerusalén y el monje Romano,* y una compilación de anécdotas monásticas que lleva como título *Pleroforias*. A diferencia de Zacarías, sus obras reflejan una radical oposición a cualquier solución de compromiso con los herejes, poniendo en duda la misma política imperial.[267]

La vida de Pedro el íbero

Juan compuso la *Vida de Pedro el íbero* poco después de la muerte de su protagonista (c. 490) a partir de relatos orales y sus experiencias personales. Este extenso trabajo fue editado por Richard Raabe junto a una traducción alemana en 1895[268] y por Cornelia Horn y Robert Phenix junto con una

---

[262] F. Nau, (ed.) *Jean Rufus évêque de Maïouma. Plerophoriai. PO* 8 p. 6; y retomado por J.E. Steppa, "Heresy and Orthodoxy. The Anti-Chlacedonian hagiography of John Rufus," en B. Bitton-Ashkelony, & A. Kofsky, (eds.) *Christian Gaza in Late Antiquity.* Leiden, Brill, 2004, p. 91, basándose en una breve digresión autobiográfica (ver Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 82-83) indica que Juan estudió derecho en Beirut pero esto es poco más que una suposición.

[263] *Circa* 471, Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 142-144.

[264] Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 143-146. Las razones por las que Juan abandonó dicha ciudad no están claras, aunque algunos indicios sugieren que su fuga se produjo durante el patriarcado del calcedoniano Calendión (479-485), por lo que Juan Rufo habría podido estar implicado en el asesinato del Patriarca Esteban (c. 479); sin embargo, la relación entre ambos eventos es poco más que una hipótesis. J.E. Steppa *Op. cit.,* pp. 59-60, sobre el asesinato de Esteban ver Juan Malalas: *Cronografía*, 15, Ps. Dionisio de Tell Mahre: *Crónica, pp.* 229-230.

[265] La única mención de Juan Rufo como obispo de Maiuma proviene de encabezado del Manuscrito que contiene las *Pleroforias*. Por el contrario, Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 86 lo consideraba el encargado del altar de la iglesia del monasterio. Probablemente, de esta referencia surge la suposición de que Juan sucedió a Pedro como obispo. Sin embargo, el obispado de Maiuma desapareció de los testimonios eclesiásticos en el siglo VI, absorbido por el titular de la sede vecina de Anthedon. Ver J.E. Steppa *Op.cit.,* pp. 18-19.

[266] Sobre la autoría de las tres obras ver R. Duval, *Literature Syriaque.* Paris, 1907, p. 151, y más recientemente J.E. Steppa *Op.cit.,* pp. 61-80 y, sobre todo, los argumentos más sofisticados de C. Horn, *Op.cit,* pp. 10-49.

[267] J.E. Steppa *Op.cit.,* pp. 171-172.

[268] R. Raabe, (ed.) *Petrus Der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen und Sittengeschichte des Fünften Jahrhunderts.* Leipzig, J.C. Hinrich, 1895. A partir de los dos únicos manuscritos conservados: el primero, el manuscrito *Syr.* 321 (fol. 68b a 103a) del siglo VIII conservado en la biblioteca de Berlín y el segundo, el manuscrito *Add.* 12764 (fol. 48a - 78b) de la British Library, fechado en el siglo XII.

traducción al inglés en el 2008.[269] Además de la traducción siríaca, disponemos de una versión georgiana,[270] y algunas referencias en la *Historia eclesiástica* de Evagrio escolástico.[271]

La *Conmemoración de la muerte de Teodosio y el monje Romano* es una breve narrativa dedicada al martirio del efímero patriarca anticalcedoniano de Jerusalén a manos de los agentes imperiales. Este opúsculo, contenido en los mismos manuscritos que la biografía de Pedro,[272] fue publicado por E. W. Brooks en 1907 junto a una traducción latina,[273] mientras que Horn y Phenix realizaron una nueva edición y traducción inglesa.[274]

En ambas historias los debates cristológicos confluyen con la hagiografía para definir a la ortodoxia como una red de solidaridades de laicos y eclesiásticos que se desplegaba en el tiempo en dos direcciones: hasta un pasado autoritativo y hacia el futuro hasta la generación del autor. Esta red de solidaridad que emerge del relato fue formulada como un grupo homogéneo que tenía su origen en la comunión espiritual entre los miembros de tres espacios geográficos en estrecho contacto. La corte de Teodosio II y los monasterios de Egipto y Palestina. [275] Los vínculos establecidos entre estos tres

---

[269] C. Horn, & R. R. Phenix, (eds.) *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Leiden, Brill, 2008, pp. 2-281. En este trabajo seguimos la paginación de la versión de Raabe.

[270] La versión georgiana de la *Vida de Pedro el íbero* fue editada con una traducción rusa por Nikolai Marr en 1896. Desafortunadamente no hemos podido consultar la edición. Ver I. Lolashvili, *Areopagetuli Krebuli: gamosactemat moamzada Iv. Lolashvilma.* Tibilis, 1983. pp. 117-158. No existe un acuerdo acerca de la fuente que subyace a la versión georgiana. E. Honigmann, *Pierre l'iberien et les écrits du Pseudo-Denys l'Areopagite.* Bruselas, Palais des Académies, 1952 p. 55 y P. Devos, "On D. M.Lang 'Peter the Iberian and his Hagiographers' excerpt from the Journal of Ecclesiastical History," *AB,* 70, 1952, pp. 385-388 sostuvieron la estrecha relación entre el texto georgiano y el siríaco editado por Raabe. En cambio, D.M. Lang, *Op. cit.,* p. 159, postuló que ésta era una traducción con agregados de la biografía compuesta por Zacarías de Mitilene. C. Horn, *Op. cit.,* pp. 48-49 si bien reconoce que la postura de Lang es extremadamente débil, evita pronunciarse al respecto. De acuerdo con esta misma autora, si bien es posible identificar en la versión georgiana algunos elementos que nos remitan a la versión siríaca atribuida a Juan Rufo, su utilidad para nuestro trabajo es más que relativa, ya que se trata de una reformulación tardía especialmente diseñada para transformar a Pedro en un santo calcedoniano. *Cf.* J. Rist, *Op. cit.*, pp. 347-349.

[271] Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* II, 8, pp. 85. Cf. P. Allen, *Op.cit.,* pp. 107, n. 65.

[272] En el manuscrito de la Biblioteca británica Add. 12.174 (fol. 141-142) y en el manuscrito Berlín Syr 321 (fol. 103-104).

[273] E.W. Brooks, (ed.) *Narratio de obitu Theodosii Hierolymorum et Romani monachi.* En *Vitae Virorum apud monophysitas celeberrimorum* I. CSCO, 7/8, pp. 21-27/13-19.

[274] C. Horn, & R. R. Phenix, (eds.) *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Leiden, Brill, 2008. pp. 282-301. *Cf.* J.E. Steppa *Op.cit.,* p. 71.

[275] El *renacimiento teodosiano* abarcó el campo jurídico, literario y religioso. *Cf.* F. Millar, *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408-450).* Berkeley, University of California Press, 2006, sobre su política religiosa ver C. Luibheéid, "Theodosius II and Heresy," *JEH*, 16, 1965, pp. 13-38 y sobre el código teodosiano J. Harries, & I. Wood, *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*. Londres, Duckworth, 1993.

espacios eran producto del lenguaje ascético común a una élite constituida por laicos piadosos, monjes y obispos.

La figura carismática de Pedro articulaba dichos espacios en cuatro momentos que correspondían a los estadios de su avance espiritual: su linaje familiar, [276] su relación con la corte imperial, [277] su ingreso en el medio monástico palestino[278] y, por último, su actuación en la polémica cristológica. [279] En estos cuatro momentos los lazos sociales aparecen subordinados, a una lógica que privilegiaba la tensión entre dos modelos de relaciones. Por un lado, las relaciones mundanas (parentesco, ciudad, Estado) y, por el otro, las relaciones espirituales que se establecen por medio de la práctica ascética. Esta tensión no significa la negación de unas y la reafirmación de las otras, sino que, en la medida que su objetivo era establecer la primacía de los lazos espirituales sobre otras formas de vinculación entre personas, Juan Rufo reconfiguraba la sociedad a partir de la oposición espiritualidad/materialidad en la cual, la ortodoxia jugaba un papel fundamental. Estos lazos resaltaban el rechazo a cualquier contacto con los herejes y que, en última instancia, todo vínculo debía guiarse por este criterio discriminador. [280] De esta manera, los lazos que establecía el santo durante su carrera constituían manifestaciones parciales de su autoridad dentro de un linaje espiritual que interpretaba la ortodoxia como la extensión de su rechazo al mundo. Como veremos, estos momentos fueron una reformulación ascética del derrotero del santo que proyectaba la propia concepción del autor tanto de la comunidad anticalcedoniana como del papel que ocupaba Pedro en ella.[281]

Como otras obras hagiográficas, la composición de la *Vida de Pedro el íbero* estaba estrechamente relacionada al culto desarrollado en torno al santuario que conservaba sus reliquias.[282] Ella provee un modelo de hombre santo involucrado en los asuntos eclesiásticos, maestro espiritual,[283] peregrino

---

[276] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 1-16.
[277] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 16-21.
[278] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 21-52.
[279] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 52-132.
[280] J.E. Steppa, *Op. cit.,* pp. 102-103.
[281] *Ibid.* pp. 97-98, C. Horn, *Op. cit.,* pp. 150-170. Este vocabulario encuentra dos claros paralelos en la tradición de los *Apothegmata*, las homilías de Juan Crisóstomo y en las regulaciones de Basilio de Cesárea para las comunidades Capadocias. *Cf.* Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 135.
[282] *Cf.* C. Horn, *Op.cit,* pp. 12-13. La seguridad de la autora en cuanto a que los monofisitas conocieron la biografía de Pedro sólo en siríaco si bien es posible, es poco probable. La amplia circulación del texto griego a finales del siglo VI puede comprobarse en la referencia de Evagrio escolástico quien conocía la versión griega y la utilizó como fuente, ver P. Allen, *Op. cit.,* p. 107. Pero, por otra parte, no tenemos ninguna razón para descartar que Evagrio –un antioqueno de nacimiento- pudiera consultar la *Vida de Pedro el íbero* en siríaco.
[283] E. Honigmann, *Op. cit.* atribuyó la autoría de las obras de Pseudo Dionisio areopagita al mismo Pedro el íbero. A pesar de las evidentes coincidencias entre la cristología de Pseudo Dionisio y las ideas monofisitas, esta atribución permanece en términos puramente hipotéticos. Para una evaluación del tema ver M. Van Esbroek, "Peter the Iberian and Dyonisius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited," *OCP,* 59, 1993, pp. 217-227.

piadoso, benefactor de los pobres, fundador de comunidades, celoso de la ortodoxia, reticente obispo, y activo hombre de élite. Si bien sería exagerado postular que los aspectos dogmáticos están ausentes en su biografía, el carisma de Pedro no devenía de su función como teólogo o polemista, ni como mártir de la causa anticalcedoniana. Ante todo era un asceta, un taumaturgo y un visionario cuyas intervenciones eran una revelación del juicio divino contra el concilio. Por lo tanto, debemos reconocer en el lugar que ocupaba Pedro en dichas redes de solidaridad el núcleo polémico de la obra. Pero también la comparación con otros testimonios contemporáneos que desenmascaran sus silencios y contradicciones, nos permitirá constatar la importancia de los mecanismos retóricos que hacían posible la transformación de esta red heterogénea de solidaridades en un movimiento coherente de oposición al concilio.

La vocación ascética de Pedro el íbero: lazos familiares y herencia espiritual

Entre los numerosos *topoi* que conforman el género hagiográfico, la descripción de los lazos parentales es uno de los más ricos en significados, ya sea contraponiéndolos a la santidad, ya sea como antecedentes de ella.[284] La hagiografía ofrecía a sus lectores una visión pro-familiar que subrayaba la necesidad de sostener la lealtad basada en el parentesco, a condición que éste pudiera incluirse en el marco de la práctica ascética. Esta espiritualización de los lazos biológicos[285] se hace evidente en la sección dedicada a la casa real íbera (a la que Pedro pertenecía).[286] Juan Rufo estructuró la descripción en torno a las virtudes ascéticas de varios de los integrantes de su familia, de tal manera que prefiguraran su santidad. [287] Pero, a pesar de la abundancia de detalles, la genealogía de Pedro era una ficción diseñada con el objetivo de dotarlo de antecedentes apropiados a su carisma.[288] Efectivamente, los personajes carecen de historicidad, y muchos de ellos serían simples personificaciones de sus

---

[284] *Cf.* P. Rousseau, "Blood relationships among Early Eastern Ascetics," *JTS,* 23, 1972, pp. 135-144 ; E. Patlagean, "Christianisation et parentes rituelles le domaine byzantine," *Annales E.S.C.,* 33, 1978, pp. 625-636 ; L. Coon, *Sacred fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997; P. Escolan, *Op. cit.,* pp. 128-129, D. O'Roark, "Parenthood in Late Antiquity: The evidence of Chrysostom," *GRBS*, 40.1, 1999, pp. 53-81.

[285] *Cf.* R. Krawiec, "From the womb of the church: Monastic families," *JECS,* 11.3, 2003, pp. 286-287.

[286] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 3-15. Sería válido suponer que la fuente de información sobre su familia haya sido el mismo Pedro o sus allegados. C. Horn, *Op.cit.,* pp. 114-115 destaca, sin embargo, que el criterio elegido por el hagiógrafo para evocar a los miembros del linaje es principalmente religioso.

[287] *Ibid.* p. 122.

[288] *Ibid.* pp. 51-52 y 122.

virtudes. En otros casos, la mención de los personajes [289] obedecía exclusivamente a la intención del autor de vincular a la casa real georgiana con los lugares santos de Palestina.[290]

El segundo estadio de la carrera de Pedro comienza con su viaje a Constantinopla.[291] Éste había llegado a la capital en algún momento entre los años 422 y 429, como rehén del emperador Teodosio II. Juan inscribió la posición del joven huésped en la corte en el marco de las relaciones de parentesco espiritual generadas por la práctica ascética. Tanto el emperador como su esposa Eudocia iniciaron al joven rehén en la piedad, asumiendo el lugar de padres espirituales.[292] Al enfatizar la "paternidad" de los emperadores, el autor, intentaba señalar una influencia que se manifestaba en la imitación del género de vida de la pareja imperial:

> *Y se asombró a causa del temor de Dios y amor al Mesías del emperador y de la emperatriz Eudoxia,*[293] *su esposa y compañera en su celo. Y de sus hombres y mujeres y sus ministros y en especial sus eunucos, designados cubicularios* (ܩܘܒܝܩܠܪ̈ܐ)*. Y habitaban todos en el palacio* (ܦܠܛܝܢ) *como en un monasterio* (ܕܝܪܐ) *en oración y ayuno y en el oficio divino de la noche y en los demás ejercicios dedicados a Dios.*[294]

En efecto, la familia imperial gozaba de una reputación de piedad y ascetismo, de la que se hacen eco otros historiadores tardo-romanos.[295] Sin

---

[289] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 5-8.

[290] De acuerdo con una leyenda que se remonta al siglo IV, Iberia se convirtió al cristianismo durante el reinado de Mirian (c. 330) a través de una mujer cautiva, Santa Nino. Esta leyenda fue atribuida por Rufino de Aquilea: *Historia eclesiástica,* p. 23, a cierto Bakurio, *Dux limitis* en Palestina, quien se la relató en una entrevista en Jerusalén a fines del siglo IV. No deja de ser interesante la coincidencia de nombres entre la fuente de Rufino y el abuelo materno de Pedro. Es probable que Juan tuviera acceso a una tradición que conectaba a Iberia con los lugares santos y en especial con uno de los símbolos fundamentales del rechazo a Calcedonia, que circulaba en las comunidades monásticas georgianas de Palestina, y sobre la que construyó una imagen hagiográfica de su linaje. La relación entre Jerusalén y Georgia y la mención a uno de los pilares de la causa anticalcedoniana, la virgen *Theotokos*, no son prueba concluyente de que la leyenda fuera originaria de esos círculos de monjes georgianos instalados en Palestina, pero esta suposición no se puede descartar. Ver E.M. Synek, "The Life of Nino: Georgia's conversion to its female Apostle." en G. Armstrong, & I. Wood, (eds.) *Christianizing Peoples and Converting Individuals*. Turnhout, Brepols, 2000, pp. 5-8; C. Horn, *Op. cit.,* pp. 58-59.

[291] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 15-21.

[292] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 16.

[293] *Sic* en el texto ܐܘܕܘܟܣܝܐ. El copista confundió a Eudocia con Eudoxia esposa del emperador Arcadio (m. 409) o con Licina Eudoxia, hija de Eudocia y esposa del emperador de occidente Valentiniano III. Ver *PLRE* pp. 407-411.

[294] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 16.

[295] *Cf.* Sócrates escolástico: *Historia eclesiástica,* 7.22, Sozómeno: *Historia eclesiástica,* 9.1; Nestorio: *El Bazaar de los heraclidas,* pp. 271-273. Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 16, C. Horn, *Op. cit.,* p. 125; J.J. Van Ginkel, "John of Ephesus on Emperors: The perception of the Byzantine Empire by a Monophysite," en R. Lavenant, (ed.) *VI Symposium syriacum. OCA* 247, Roma, Pontificiumm

embargo, para Juan Rufo la piedad imperial excedía los límites de la habitual apología constituyendo a la corte en un verdadero monasterio. [296] Esta configuración de la corte constantinopolitana le servía para un doble propósito. Por un lado, la función casi monástica del emperador era el complemento, y la confirmación, de su papel como garante de la ortodoxia. Así, su figura se transformaba en un foco de autoridad carismática, no tanto por su oficio en tanto monarca, sino por su reconocida piedad. El ingreso de Pedro al círculo estrecho de relaciones de la pareja imperial lo hacía partícipe de esa misma autoridad carismática. La influencia imperial en la vocación del santo resulta llamativa si tenemos en cuenta la ausencia de modelos propiamente monásticos.[297] Esta curiosa omisión garantizaba un lugar destacado a la pareja imperial en la tutela de Pedro. [298] A diferencia de Nestorio, cuya *damnatio memoriae* es sencillamente explicable, la ausencia de todo contacto con los monjes en la capital se debía al interés de Juan Rufo por incorporarlo dentro de un linaje espiritual, cuya cabeza constituía un paradigma de *emperador piadoso,* que coincidía sólo en parte con la propaganda imperial.

El corolario de la permanencia de Pedro en Constantinopla es la conformación de un círculo de discípulos en torno a él. Entre ellos el autor menciona a Juan el eunuco, su compatriota y chambelán, y tres jóvenes de la aristocracia de la capital: Teodoro, Proclo y Sofronio.[299] Este primer signo de liderazgo religioso coincidió con los primeros conflictos en la corte, con la cual mantenía una relación ambigua. Dicha ambigüedad se manifestaba a través de pequeños actos de rebeldía ante las convenciones cortesanas. Juan señalaba que solo aceptó el protocolo de una manera aparente, llevando el hábito del monje oculto debajo de sus ropas, ayunando y durmiendo en el suelo.[300] Además, se negaba a asistir a las ceremonias religiosas presididas por el emperador, y acostumbraba celebrar la liturgia en sus habitaciones ante un altar especialmente dispuesto para las reliquias de los mártires persas que había traído desde el Cáucaso.[301] La tensión con respecto a su entorno se muestra de manera más explícita cuando algunos de sus allegados protestaron ante al emperador por sus

Institutum Orientale, 1992, pp. 323-333.

[296] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 29-30 señalaba que la vocación ascética del joven príncipe se incrementó gracias a la influencia de Melania la joven, a la que conoció durante su visita a la capital (c. 437) para asistir a la negociación del matrimonio de la hija de Teodosio y Eudocia, Licina Eudoxia, y el emperador de occidente Valentiniano III. *Cf.* Geroncio: *Vida de Melania la joven,* p. 64-68.

[297] Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 78-82. Por el contrario, en las *Pleroforias*, Juan Rufo recordaba la relación entre Pedro y un monje llamado Basilio que se había instalado en Constantinopla con el propósito de combatir la herejía de Nestorio. Basilio está completamente ausente de la *Vida de Pedro el íbero*.

[298] Juan Rufo: *Pleroforias*, p. 12.

[299] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 19-20. *Cf.* C. Horn, *Op. cit.,* p. 133.

[300] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 16.

[301] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 17-18.

excesos ascéticos.[302] Finalmente fue recluido a la fuerza en el palacio imperial de donde huyó junto a su compañero Juan para realizar un peregrinaje a tierra santa.[303]

Pedro el íbero y los monasterios de Palestina

En el siglo V Palestina era un complejo mosaico cultural. La promoción de los lugares santos transformó a Jerusalén de una ciudad de segundo orden en una importante metrópolis religiosa.[304] Los santuarios fundados allí atraían a devotos de todas partes del mundo, y le confería a la provincia un carácter particularmente cosmopolita. Pero el constante flujo de peregrinos hacia tierra santa no se limitaba al tránsito de piadosos turistas, muchos de ellos se radicaban definitivamente en los numerosos monasterios de la región. De esta manera, el movimiento monástico de Palestina se destacaba por una gran heterogeneidad cultural que se potenciaba con una bien articulada red de relaciones con cada rincón del mundo cristiano.[305] Esta particularidad del monacato en Palestina proporcionaba a la virtud ascética de la hospitalidad (ξενιτεία) un significado nuevo. Este término estaba tradicionalmente asociado a la renuncia al mundo por parte del monje, quien se convertía en un extranjero en tránsito hacia la patria celestial. Pero además la ξενιτεία estaba igualmente asociada al cuidado de los pobres y extranjeros, en particular a los peregrinos. De esta manera, peregrinación y monacato quedaban asociados, en tanto el peregrino, como el monje, era un extranjero que renunciaba a sus vínculos mundanos en virtud de una nueva sociedad marcada por el parentesco espiritual.[306]

---

[302] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 18.

[303] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 20-23. *Cf.* A. Kofsky, "Peter the Iberian Pilgrimage, Monasticism and Ecclesiastical Politics in Byzantine Palestine," *LA,* 47, 1997, pp. 209-222.

[304] A.G. Stroumsa, "Religious contacts in Byzantine Palestine," *Numen,* 36.1, 1989, p. 24.

[305] *Cf.* A. Guillaumont, "Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien," en *idem, Aux Origines de monachisme chrétien : Pour une Phenómenologie du monacisme.* París, Abbaye de Bellefontaine, 1979, pp. 89-116; E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460,* Oxford, Oxford University Press, 1984; G.A. Frank, *The Memory of the eyes: Pilgrimage to desert ascetics in the Christian East during the fourth and fifth centuries.* Berkeley, University of California Press, 2000.

[306] *Cf.* D. Chitty, *Op. cit.,* pp. 65-66; A.G. Stroumsa, *Op. cit.,* pp. 18-20. Probablemente los ejemplos más destacados de esta interacción entre los miembros de las elites en Palestina sean la comunidad ascética de Jerónimo en Belén y el monasterio del monte de los olivos, fundado por la patricia romana Melania la joven. Melania pertenecía a la más ilustre aristocracia de Roma, pero abandonó junto a su marido Piniano la vida acomodada en Italia para iniciar una exitosa carrera ascética. En la ciudad Santa fundó dos monasterios y dedicó el resto de su vida a la atención de los peregrinos que llegaban a la ciudad. Geroncio: *Vida de Melania la Joven,* pp. 54-70. Su vida está suficientemente atestiguada gracias su biografía, probablemente escrita por el monje palestino Geroncio quien fue su protegido y sucesor como líder de la comunidad monástica fundada por ella. Luego de la muerte de Melania Geroncio devino en uno de los más destacados líderes del movimiento anticalcedoniano en Palestina y tuvo una gran influencia sobre Pedro y su círculo.

Al sur de Jerusalén se encontraba la ciudad de Gaza y su puerto Maiuma. Esta ciudad era un importante centro de educación, donde los monasterios cristianos convivían con un vital paganismo de matriz neoplatónica. Esta particular configuración cultural de la ciudad habilitó la interacción entre monjes e intelectuales que impactó en la constitución de la identidad cristiana en la región. El círculo monástico que lideró Pedro fue el resultado de esta particular relación que permitió combinación de ambos mundos (el monástico y el intelectual) en una síntesis que dio forma al movimiento monofisita tanto en Palestina y Egipto como, más tarde, en Siria.[307]

Una vez en la ciudad Santa, Pedro y su compañero ingresaron al monasterio del Monte de los Olivos, que estaba bajo la dirección del archimandrita Geroncio. La elección de dicho monasterio no había sido casual. El establecimiento había sido fundado por la piadosa dama romana Melania la Joven, con quien Pedro había estado en contacto en Constantinopla.[308] La centralidad de Melania en la formación monástica de Pedro entraba en contradicción con la insistencia del autor en sus deseos de huir de la corte. Por el contrario, los contactos con los monasterios aristocráticos de Palestina parecen haber tenido una particular relevancia en la constitución de su carisma.

Juan Rufo resignificó estos contactos al definirlos como una red de relaciones que se expresaban en intercambios simbólicos que establecían jerarquías entre sus actores. Un ejemplo de esta jerarquización es la escena que describe cómo Pedro y Juan recibieron el hábito monástico de manos de Melania y Geroncio, en una ceremonia solemne en la Iglesia de la Resurrección.[309] En la escena, Juan ubicó en primer plano un intercambio de presentes que simbolizaban la relación que se estableció entre ellos. Estos intercambios asumieron dos fases sucesivas. En la primera, Pedro y su compañero Juan fueron recibidos en la comunidad a partir del establecimiento de un vínculo de parentesco espiritual que los une a sus líderes (Melania, su

---

[307] Tanto Judea como Gaza fueron centros de irradiación en torno a los cuales se desarrolló una compleja red de monasterios cuya historia ha recibido una atención desigual. La historiografía dedicada al movimiento monástico en Palestina (J. Binns, *Ascetics and ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine, 314-631.* Oxford, 1994; pp.101-122, D. Chitty, *Op. cit.,* y J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. Fourth to Seventh Centuries.* Washington, Dumbarton Oaks, Clarendon Press, 1995, pp. 301-310) ha tendido a centrar su atención en el desierto de Judea, cuyas figuras fundacionales fueron Eutimio y Sabas. El núcleo surgido en la región de Gaza en torno a la ermita del monje Hilario ha recibido, por el contrario, atención sólo en menor medida debido al rápido declive de éstos en el transcurso del siglo VI. Para una crítica a esta tendencia B. Flusin, "L'Hagiographie Palestiniene et la reception du concile de Chalcedoine," en J.O. Rosenquist, (ed.) *ΛΕΙΜΩΝ Studies presented to Lennard Ryden on His Sixty fifth Birthday.* Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1996, pp. 25-47, A. Kofsky, "What happened to the Monophysite monasticism of Gaza?" en B. Bitton-Ashkelony, & A. Kofsky, (eds.) *Christian Gaza in Late Antiquity.* Leiden, Brill, 2004, pp. 183-194, J.R. Aja Sánchez, "Obispos y mártires palestinos el caso de Gaza (s. VI)," *Gerión,* 19, 2001, pp. 569-594.

[308] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 30, *Cf.* Geroncio: *Vida de Melania la Joven*, p. 64-68.

[309] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 27-28.

marido Piniano, y Geroncio) a través de la liturgia bautismal. En el centro de la ceremonia se ubica la recepción de dones (el hábito y los nombres monásticos de Pedro y Juan[310]) cuya simbología nos remite a la liturgia bautismal.[311] La secuencia de ambos gestos (la entrega del hábito y el nuevo nombre) son una alegoría tanto de su renacimiento espiritual como de la autoridad paterna que de ahí en más ejercieron Melania y Geroncio sobre ellos.[312]

La segunda fase del intercambio se dirige en sentido contrario. Esta segunda fase transcurre durante la consagración del santuario del protomártir Esteban, en la que Pedro participó junto a Melania y la emperatriz Eudocia.[313] Significativamente, Juan Rufo señala que esta ceremonia fue presidida por el Arzobispo de Alejandría, Cirilo quien estaba de visita en Jerusalén.[314] Luego de la consagración del santuario, Juan incluyó una descripción de la consagración de otro santuario instalado en el monasterio del Monte de los Olivos,[315] en el que fueron instaladas las reliquias -las de los cuarenta mártires de Sebaste y los mártires persas- que fueron traídas por Pedro desde su tierra natal.[316]

La secuencia de eventos que se encadenan entre el ingreso de Pedro al monasterio y la instalación de las reliquias en los dos santuarios presenta ciertos detalles que contradicen el testimonio de Geroncio en la *Vida de Melania la joven*.[317] Elizabeth Clark ha realizado un estudio comparativo de ambos relatos y ha destacado que las divergencias entre ellos reflejan dos percepciones diferentes en torno a los papeles relativos de Eudocia y Melania en la consagración.[318] Por un lado, observa Clark, el autor de la *Vida de Pedro el íbero* atribuía toda la iniciativa –y el financiamiento- a la emperatriz y dejó en un segundo plano a Melania. Por el contrario, Geroncio adjudicaba la construcción y la instalación de las reliquias de ambos santuarios exclusivamente a la dama romana.[319] Clark concluye que tales divergencias fueron el producto de una competencia entre diferentes grupos monásticos que reclamaban para sí el

---

310 Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 32. Sus nombres de nacimiento eran Nabarnugio y Mitrídates

311 Ambas instituciones están asociadas a la idea de muerte y resurrección de Cristo por la que el candidato muere al mundo y renace en tanto cristiano o monje. Este "renacer" implicaba el ingreso del individuo a una nueva familia espiritual, simbolizada en la intercesión de los padrinos ante Dios para la concesión de dones. P. Cramer, *Op. cit.,* pp. 35-45.

312 Como una manera de reforzar el carácter parental del vínculo que unía a pedro con Melania, el autor concluye la escena con la inserción de un *excursus* en el que recuerda la ceremonia similar sucedida años atrás en la que el mismo Geroncio había recibido el hábito monástico de manos de Melania y Piniano. Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 29-32.

313 Geroncio: *Vida de Melania la Joven*, pp. 70-72.

314 Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 33. Sobre la historicidad del evento *Cf.* E. Clark, "Claims on the bones of Saint: Stephen: The Partisans of Melania and Eudocia," *CH,* 51.2, 1982, p. 152.

315 Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 32-33.

316 Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 33-34.

317 Geroncio: *Vida de Melania la joven*, pp. 70-72.

318 E. Clark, *Op. cit.,* pp. 149-156.

319 Geroncio: *Vida de Melania la joven*, p. 69.

control del santuario del protomártir (y sus reliquias), otorgando la preeminencia alternativamente a Melania y a Eudocia.[320] No obstante, cabe observar que, si bien resulta evidente que en el relato de Geroncio Melania ocupa un papel preeminente, no resulta tan claro que Eudocia ocupe un papel equivalente en la *Vida de Pedro el íbero.*[321] Por otra parte, el análisis de Clark presta escasa atención al contexto del relato, la ordenación monástica de Pedro, y la procedencia de las reliquias de los mártires persas, depositadas en el segundo *martyrion.* De esta manera, el reparto no sería bipartito sino tripartito (siendo Pedro propietario de los mártires persas). En última instancia, la intención del autor no era privilegiar a Eudocia sobre Melania sino equilibrar la balanza poniendo a los tres (Eudocia, Melania y Pedro) en pie de igualdad.

Cualquiera sea el caso, el fenómeno que nos interesa explorar es la manera en que Juan Rufo concibió la relación entre Pedro y el entorno monástico en el que se había incorporado. Esta relación puede ser enmarcada en lo que Vincent Déroche ha llamado una *economía milagrosa.*[322] Una de las facetas más importantes de esta *economía milagrosa* era la circulación de "bendiciones" (εὐλογίαι en syr. ܒܘܪ̈ܟܬܐ)[323] que, a diferencia de la limosna (ἐλεημοσύνη), no suponían una inversión en pos de una salvación futura, sino que eran un don ofrecido sin esperar recompensa, de acuerdo con el precepto paulino (2 Cor. 9: 5-12).[324] La función principal de estas εὐλογίαι era el establecimiento de vínculos jerárquicos entre personas, pero, a diferencia de las formas de intercambio prevalecientes en el mediterráneo, las bendiciones constituían formas de intercambio "puro",[325] es decir, no guiados por el interés inmediato de la retribución. Daniel Caner identifica este tipo de regalos con una nueva economía en donde la circulación de bienes carece de una

[320] E. Clark, *Op. cit.,* p. 155.

[321] Si fuera así, habría que explicar el hecho de que Juan Rufo, un monofisita radicalizado, hubiera de privilegiar la figura de Eudocia por sobre la de Melania. A la luz del tratamiento respetuoso pero distante que le dispensa Juan Rufo tanto en la *Vida de Pedro el íbero* como en las *Pleroforias* resulta improbable que el autor hiciera tal cosa. *Cf.* Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 48-49, en Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 14-15 consideraba a la emperatriz como traidora a la fe. En efecto, Melania –quien fue una figura de gran peso en el debate contra los nestorianos, *Cf.* Geroncio*:* *Vida de Melania la joven*, p. 232, Cirilo de Escitópolis: *Vidas de los monjes de Palestina:* pp. 47-49- murió en el 439, doce años antes del estallido del conflicto provocado por el concilio de Calcedonia, mientras que Eudocia – a pesar de su activo patronazgo hacia los monofisitas – finalizó su vida aceptando las disposiciones del concilio. *Cf.* Cirilo de Escitópolis: *Vidas de los monjes de Palestina,* p. 54.

[322] V. Déroche, *Études sur Leontios de Neápolis*. Upsala, Almqvist & Wiksell, 1992., citado en D. Caner, "Towards a Miraculous Economy Christian Gifts and Material "Blessings" in Late Antiquity," *JECS,* 14.3, 2006, p. 329.

[323] Estas εὐλογίαι podían consistir en toda clase de regalos cuyo valor simbólico superaba al material: fragmentos de reliquias, recipientes con aceite que había estado en contacto con un objeto sagrado o pan consagrado.

[324] D. Caner, *Op. cit.,* p. 334-337.

[325] M. Bloch, & J. Parry, *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, citado en D. Caner, *Op. cit.,* p. 354.

intencionalidad puramente material. La circulación de estas εὐλογίαι, afirma el autor, funcionaba como constructora de una élite cristiana que purificaba la riqueza[326] y a la vez recreaba vínculos de solidaridad y obediencia en su interior. En consecuencia, las reliquias depositadas por Pedro pueden ser entendidas como la contrapartida de los dones entregados por Geroncio y Melania en su ingreso al monasterio, ya que no sólo reafirmaban vínculos establecidos entre ellos sino que además equilibraban la relación jerárquica que otorgaba la primacía a Melania y Geroncio.

Un principio similar subyace en la relación entre Pedro y su maestro espiritual Abba Isaías. Juan Rufo recordaba que luego de instalarse definitivamente en Gaza, Pedro entró en contacto con este famoso asceta egipcio con quien intercambiaba periódicamente alimentos ratificando su amistad espiritual. La naturaleza del intercambio construye una sutil diferencia jerárquica. Pedro le enviaba alimentos *adecuados a su debilidad corporal*: *una hogaza de pan del cereal más fino de Gaza, apio*, *puerro y dos pequeños pescados*, mientras que Isaías le enviaba en retribución *tres tortas redondas*.[327] El anciano solo era capaz de enviar un alimento modesto en reciprocidad por los sofisticados alimentos de Pedro que, por otra parte, poseían un valor medicinal.[328] Esta relación se extendió después de la muerte del anciano, cuando sus discípulos se unieron a la comunidad monástica de Pedro.[329] A partir de estos intercambios y la herencia de la autoridad monástica, Juan Rufo reconstruyó el equilibrio entre ambas figuras. Por un lado, Isaías era el "precursor" de Pedro, su modelo y maestro, pero Pedro era, a la vez, su heredero espiritual y una instancia superadora.

Pedro el íbero y Calcedonia

En el cuarto, y último, momento en la carrera de Pedro la atención se desplaza de su herencia espiritual a su participación en los disturbios que siguieron al concilio de Calcedonia. En este punto del relato hay una progresiva transformación de su carisma, que se manifiesta en el desplazamiento espacial de Jerusalén a Gaza.[330] Juan Rufo atribuía dicho desplazamiento a un doble propósito: evitar las tentaciones que supondría el reestablecimiento de las

---

[326] *Ibid* p. 353.
[327] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 103. *Cf.* C. Horn p. 163-164.
[328] Galeno: *Sobre las propiedades de los alimentos,* pp. 105 y 114.
[329] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 125.
[330] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 49-51, Abba Silvano era palestino de origen y comenzó su carrera monástica en Scetis, a fines del siglo IV se trasladó a un monasterio cerca de Gaza. Su discípulo, Abba Zenón lo siguió a Palestina donde murió c. 451. Ver *Apothegmatha Patrum,* pp. 78-81 y 238-241.

relaciones con la emperatriz Eudocia,[331] y evitar la ordenación sacerdotal. Este último propósito que, en última instancia, fue infructuoso[332] se revelaría como una profecía de su alejamiento teológico con respecto al patriarca Juvenal.

Con este desplazamiento Juan introducía el elemento que domina los capítulos finales de su biografía, esto es, el tema de la duda y la intervención sobrenatural en la confirmación de la ortodoxia. En efecto, los numerosos milagros y visiones implicados en su lucha contra el concilio instituyen a Pedro como activo colaborador, si no exclusivo protagonista, en la reorganización de la Iglesia anticalcedoniana en Egipto y Palestina. Sin embargo, su participación en los combates por la polémica religiosa, parece relativamente marginal.[333] El papel ambiguo de Pedro en los momentos iniciales de la polémica queda evidenciado en la narración extremadamente imprecisa acerca de las circunstancias en las que abandonó su cátedra y se instaló en Egipto junto a los refugiados de Palestina. Al respecto, y a diferencia del vívido relato de Zacarías de Mitilene, Juan Rufo se limitó a señalar la partida del santo junto al resto de los obispos exiliados.[334] Exceptuando su participación en la consagración de Timoteo Eluro como patriarca de Alejandría,[335] la acción de Pedro en defensa de la ortodoxia monofisita se limitó al terreno milagroso. Sólo a través de sus prodigios y visiones su liderazgo testimoniaba la justicia de la causa anticalcedoniana.[336] Los eventos taumatúrgicos dominan los episodios finales de se *Vita*, los cuales transcurren en Palestina, a la que volvió en la década del 470. El papel de Pedro como líder monofisita era descrito primariamente como

---

331 Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 47-48, Eudocia se retiró a Jerusalén luego de ser involucrada en el asesinato de un oficial de la corte. *Cf. Evagrio escolástico Historia eclesiástica.* I, 21, p. 49. Juan Malalas: *Cronografía*: pp. 356-357.

332 Puesto que fue ordenado en la misma ciudad de Gaza, gracias a los engaños del obispo local, Pablo, que era sobrino de Juvenal. Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 51 *Cf.* Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 93.

333 En este sentido Pedro no jugó ningún papel relevante ni en los disturbios de Palestina (Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 52-55), ni en Alejandría (Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 59-60). Juan señalaba que Pedro fue reluctante a enfrentar a Juvenal pero la presión de sus discípulos y colegas lo obligó a alinearse en contra del patriarca. De todas maneras, los detalles de la participación de Pedro en los tumultos en Palestina provienen de las *Pleroforias*, ver C. Horn, *Op. cit.,* pp. 84-86, y Teopisto: *Vida de Dióscuro,* p. 11.

334 Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 58. *Cf.* Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* I, p. 159-160, quien reconocía abiertamente que la protección de la corte imperial le garantizó a Pedro la permanencia en su sede durante casi un año y medio. Ciertamente, el testimonio de Zacarías nos permite inferir que el juego de solidaridades en Palestina resultaba mucho más ambiguo de lo que Juan Rufo expresaba. Zacarías señalaba que Pedro sólo se unió a los exiliados sólo después de recibir una visión de Cristo que lo amonestaba por permanecer en su cátedra. *Cf.* Juan de Beth Aftonia: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 222.

335 El relato de Juan Rufo, de la misma manera que el de Zacarías de Mitilene, destacaba el papel legitimante de Pedro, junto a Eusebio de Pelusio, en la consagración del nuevo patriarca. Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 64-70.

336 Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 59-62, sobre el papel de los milagros ver J.E. Steppa, *Op. Cit.,* pp. 95-98.

el de un taumaturgo en permanente peregrinación que, sin embargo, permaneció reticente a intervenir activamente en la política facciosa.[337]

Las *Pleroforias*

La otra obra compuesta por Juan Rufo es una extensa colección de anécdotas y sentencias atribuidas a diferentes monjes de Egipto, Palestina y Siria que lleva el título de *Pleroforias*.[338] Su estructura se asemeja a las colecciones de proverbios y anécdotas monásticas, cuyo ejemplo más conocido son los *Apothegmata Patrum*. Sin embargo, el objetivo primario de las *Pleroforias* era refutar a los defensores del concilio a través de los testimonios, milagros y visiones de los monjes de Palestina. En este sentido, los temas propiamente didácticos característicos del género son superados aquí por la polémica religiosa.

La compleja historia de la transmisión del texto y las posturas divergentes en torno a la forma original -incluso de su existencia en tanto tal- merecen una breve mención. El punto central de la polémica radica en la relación entre el original griego -hoy perdido- y la traducción siríaca. La existencia de un texto griego subyacente al texto siríaco había sido formulada inicialmente por François Nau en la introducción a su edición y sostenida por Schwartz.[339] Pero el descubrimiento de varios papiros fragmentarios en copto,[340] y su comparación con la versión siríaca ha provocado un debate en torno a la autoría del original. El primero en poner en cuestión la relación entre

---

[337] Sobre el papel de Pedro en la primacía del monofisismo en Arabia ver C. Horn, "A Chapter in the Pre-History of the Christological Controversies in Arabic," *POr*, 30, 2005, pp. 133-156. Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 72-122. Si bien Juan Rufo señalaba que Pedro mantuvo estrechos contactos con Timoteo, aquel declinó tanto a la propuesta del patriarca de Alejandría de apoyar la encíclica de Basilisco como de asociarse al *Henoticón* de Zenón. Sobre el episodio de Basilisco ver Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 78-80 y sobre Zenón, pp. 103-104.

[338] F. Nau, (ed.) *Jean Rufus évêque de Maïouma. Plerophoriai. PO* 8 pp. 8-194. En 1911 Nau editó la obra en base a dos manuscritos siríacos pertenecientes en la British Library Add. 14.650 (fol. 90-134) fechado en 875 y Add. 14.631 (fol. 17-44) fechado entre los siglos X-XI. Además, la primera edición de las *Pleroforias* fue complementada por los testimonios de un tercer manuscrito perteneciente a la biblioteca de Berlín, Ms. Berlin 329 (fol. 112 a 115) que contiene las historias 28-30 y cuatro anécdotas que están ausentes en los manuscritos que están incluidas en Ps. Dionisio de Tell Mahre: *Crónica,* pp. 209-223/156-166, y Miguel el sirio: *Crónica,* pp. 69-88.

[339] F. Nau, (ed.) *Jean Rufus évêque de Maïouma. Plerophoriai. PO* 8 p. 8; E. Schwartz, Op. cit. pp. 4-12.

[340] Un fragmento copto de las *Pleroforias* en Bohairico fue editados por H.G. Evelyn White, *New coptic Texts form the Monastery of St. Macarius*. Nueva Cork, 1926, pp. 164-167; dos fragmentos Sahídicos fueron editados por W.E. Crum, *Theological Texts form Coptic Papyri.* Oxford, 1912, pp. 62-64, siete fragmentos de dos páginas fueron editados y analizados por T. Orlandi, "Un frammento delle Pleroforie in copto," *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 2, 1979, pp. 3-12. Todos estos testimonios son demasiado breves para aportar información valiosa a la historia del texto. Pero los fragmentos pertenecientes a un manuscrito de dos folios editados por el mismo Orlandi Orlandi, T. (ed.) *Koptische Papyri theologischen Inhalts.* Viena 1974, pp. 114-115 son de importancia gracias a la posibilidad de realizar un análisis comparativo.

las *Pleroforias* siríacas y un original griego compuesto por Juan Rufo fue Tito Orlandi quien subrayó las diferencias entre los textos copto y siríaco.[341] A partir de estas diferencias, Orlandi concluía que el texto siríaco no reflejaría necesariamente un texto griego particular, sino que se trataría de una recopilación de diversos materiales (orales y escritos) entre los que se podría contar unas hipotéticas *Pleroforias* griegas de Rufo. Esta distinción, fue desestimada por Lorenzo Perrone -aunque reconocía el valor determinante de la transmisión oral circulante en su composición-[342] y eludida por Steppa quien retoma sin mayor análisis la tesis de Nau. [343] Por el contrario, Cornelia Horn,[344] retoma el escepticismo de Orlandi. Aunque las objeciones de Orlandi y Horn deben ser tenidas en cuenta, su impacto en nuestro análisis es limitado. En efecto, dadas las características de la transmisión de los textos en la Antigüedad tardía, la autoría nominal de cualquier obra puede ser sometida a este tipo de discusión. En este sentido, la transmisión manuscrita de un texto es, en sí, una forma de "reescritura" del mismo. Si las *Pleroforias* siríacas tienen algún tipo de vínculo con alguna obra homónima de Juan Rufo, permanece en segundo plano puesto que su valor como fuente deviene de su inscripción en una *tradición* y no de una (improbable) autoría nominal. En consecuencia, la diferenciación entre la traducción siríaca y su "supuesto" original griego se vuelve irrelevante y, a los efectos de nuestro análisis, las intencionalidades de su autor y las de su "traductor" siríaco resultan igualmente significativas.

En las *Pleroforias,* la hagiografía se traslada del plano individual al colectivo. Sin embargo, Pedro el íbero continúa siendo una figura central, en tanto fuente y garante de la mayoría de las anécdotas. En las *Pleroforias* la *Vita* abre paso a lo sobrenatural como testimonio colectivo de una *tradición* que emanaba de la autoridad de los padres de la Iglesia. En este contexto, el ordenamiento cronológico es reemplazado por un ordenamiento temático que superpone anécdotas vinculadas por la analogía. Por otra parte, el elemento taumatúrgico ocupa un lugar mucho más destacado que el discurso doctrinal de la literatura polémica o el sapiencial de los apotegmas. A diferencia de estos últimos, las sentencias y diálogos sapienciales o instructivos son incorporados en función de la intervención taumatúrgica como elemento dominante. En definitiva, cada una de las narraciones son apenas un marco, o un escenario desplegado en el cual los milagros revelan la acción de Dios por intermedio de los santos monofisitas. Su objetivo principal era demostrar que Dios había

---

[341] T. Orlandi, *Op. Cit.,* pp. 3-7; J.M. Sauget & T.Orlandi, "John of Maiuma (John Rufus)," en *EECh*, pp. 445-46.

[342] L. Perrone, *Op. Cit.*, p. 453.

[343] J.E. Steppa, *Op. Cit.*, pp. 76-80.

[344] C. Horn, "Jan-Eric Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture* Piscataway, NY: Gorgias Press, 2002," *Hugoye,* 6, 2003; C. Horn, & R. R. Phenix, *Op. cit.,* pp. lviii-lix.

rechazado al concilio por herético, y cada una de las narraciones contenidas demuestra cómo la intervención divina contribuía en su condena. [345]

En las *Pleroforias* no encontramos una descripción del concilio, y las anécdotas se limitan a detallar su recepción entre los monjes de Oriente. Sin embargo, no cabe duda que el propósito del autor fue hacer una refutación del concilio mismo. Esta preeminencia del milagro en tanto signo de la voluntad divina evidencia una notable contradicción. Por un lado, el contexto en el que se desarrollan los milagros está polarizado entre dos grupos bien definidos: los herejes calcedonianos (y herederos del heresiarca Nestorio), y aquellos que se habían mantenido en la verdadera fe, los monofisitas, que adscribían a la *tradición* de los padres nicenos, cuyas doctrinas habían sido preservadas en la figura emblemática de los patriarcas de Alejandría (en particular Cirilo). Pero, por otro lado, esta polarización de las posiciones se desarrollaba en un contexto de extrema la ambigüedad, cuya inestabilidad se percibe en cada uno de los episodios. Esta ambigüedad se revela en la acción de cada uno de sus protagonistas, quienes dudan, son inestables, cambian permanentemente de posición o se presentan inseguros del camino correcto.[346]

Esta tensión entre la polarización proclamada por el autor y la ambigüedad de los actores de los relatos es lo que permitía que el milagro se constituyera en el elemento desambiguador. Los milagros y las visiones están dispuestos para romper esta tensión, es decir, para construir un criterio que definiera la santidad y la autoridad que deviene de ella. [347] Lorenzo Perrone, que realizó una tipología exhaustiva de las visiones, señala que gracias a ellas, el eventual lector de las *Pleroforias* accedía a una fuente de autoridad más segura sobre la voluntad divina sin la necesidad de una explicación dogmática.[348] Así en estas manifestaciones de la experiencia visionaria quedaba reflejada una cultura compartida en los medios intelectuales cristianos de Alejandría y Gaza.

---

[345] Sobre este tema nos limitamos a mencionar el trabajo pionero de L. Cracco Ruggini, "Pubblicistica e storiografia Bizantine di fronte alla crisi dell'imperio romano," *Athenaeum*, 43, 1965, pp. 146-183. J.E. Steppa, *Op. Cit.*, pp. 121-122, observa *What makes the Plerophories a coherent whole is the rhetorical use of stories about dreams, visions, and other kinds of divine manifestations that reveal the truth. But what is it that turns these reports of visionary and miraculous manifestations into an efficient instrument for the creation of anti-Chalcedonian propaganda?* [...] *But in theses texts stories of visions are always included as part of the general hagiographic presentation forming integrated elements of the narratives about the Holy protagonists, their ascetic struggles and their warfare against Chalcedon.* [...] *For John (Rufus) the main function of vision reports, as in the case of other reported miracles, is to demonstrate God's sovereign power.* Ver también T. Orlandi, *Op. Cit.*, pp. 3-4 que asume a las *Pleroforias* como un tipo de literatura popular *che permetteva di condurre la polemica teologica ad un livello non troppo alto.*

[346] L. Perrone, *Op. Cit.*, p. 487.

[347] Como nota L. Perrone, *ibid.* p. 464 no siempre la visión confiere santidad al visionario. En efecto en Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 125 Proterio, el patriarca diofisita de Alejandría profetiza su propio acceso al trono. Sin embargo, las visiones que recoge Juan Rufo son invariablemente de origen divino.

[348] *Ibid.* pp. 487-488.

A partir de las observaciones de Lorenzo Perrone acerca de la función propagandística de los eventos sobrenaturales en las *Pleroforias*, intentaremos atender un aspecto no menos importante de la narrativa de Juan Rufo. En este caso no nos proponemos un análisis específico de los milagros y las visiones ni del contexto cultural que les daba significado. Los límites de este trabajo nos impiden hacer un examen exhaustivo de todos los milagros presentes en las *Pleroforias*, tarea que, por otro lado Perrone ha realizado con indudable criterio. En cambio, preferimos concentrarnos en el contexto narrativo en el que se desarrollan estos eventos. El análisis de los escenarios en los que se hace presente la intervención sobrenatural nos revela un conjunto de mecanismos narrativos que operaban en la construcción de la autoridad carismática. En dichos escenarios es posible discernir aquellos elementos que constituían, desde la perspectiva del autor, una eclesiología que asentaba en un carisma ascético que, en última instancia, giraba en torno a tres elementos concurrentes: En primer lugar, la ortodoxia entendida como el apego estricto a la *tradición* de los padres nicenos. Para Juan Rufo, los monjes palestinenses eran los únicos intérpretes válidos de dicha *tradición*.[349] Esta continuidad no sólo se expresaba en términos teológicos sino que además estaba garantizada por el segundo de los elementos: la sucesión episcopal alejandrina.[350] Esta sucesión se extendía a dos figuras que, sin estar directamente vinculadas a Egipto, participan de ella: Teodosio de Jerusalén y Pedro el íbero.[351] Por el contrario, el concilio de Calcedonia y el *Tomo de León* constituían el símbolo mismo de la herejía en tanto suponían una reivindicación del nestorianismo y una contradicción con la tradición conciliar previa.[352] El tercero será el que ocupe nuestra atención: lo sobrenatural es el elemento desambiguador por el cual los dos primeros elementos se hacen discernibles para el lector.

Calcedonia como transgresión

La particular articulación entre las narraciones contenidas en las *Pleroforias* y el concilio de Calcedonia se desprende de la misma transmisión textual.[353]A partir de los encabezados contenidos en ella podemos darnos una idea bastante cercana acerca de la manera en que estas historias fueron interpretadas. En el caso que nos ocupa, el manuscrito más antiguo conservado presenta un encabezado que, podemos suponer, nos remite a la redacción

[349] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 85-86.
[350] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 31.
[351] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 12-13.
[352] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 12-13, 76, 85. En especial las disposiciones del primer concilio de Éfeso, *ACO* II. v. 1. p. 81, que prohibían cualquier adición al credo niceno constantinopolitano.
[353] Para la tradición manuscrita ver la introducción de F. Nau a las *Pleroforias PO* 8, pp. 5-6 y J.E. Steppa, *Op. Cit.*, pp. 73-77.

original realizada en las primeras décadas del siglo VI.[354] En éste se sintetiza de manera escueta la unidad temática de los relatos contenidos en la obra:

> *A continuación, las Pleroforias, es decir los testimonios y revelaciones que Dios hizo a los santos sobre de la herejía de las dos naturalezas y de la transgresión* (ܡܬܥܒܪܢܘܬܐ) *que sucedió en Calcedonia.* [355]

El concilio es definido primariamente como una *transgresión* (ܡܬܥܒܪܢܘܬܐ). Este sustantivo deriva de la raíz ܥܒܪ (pasar y, por extensión, transgredir, ir en contra, retirarse o prevaricar) y corresponde a los términos griegos παράβασις o παρανομία[356] La idea del concilio como una *transgresión* evidencia la apropiación de un lenguaje técnico desarrollado por la literatura polémica anticalcedoniana, en particular por las obras de Timoteo Eluro y la *Historia eclesiástica* de Zacarías de Mitilene. Mediante este término, el autor (y traductor) inscribía al concilio en el paradigma de ruptura del debido orden eclesiástico y, como veremos, prescribía su rechazo como única forma de preservación de la *tradición* apostólica y conciliar. [357]

Las coincidencias entre las obras de Timoteo y las *Pleroforias* son notables si comparamos sus respectivos argumentos. Podemos resumir los argumentos de Timoteo en contra del concilio en dos elementos centrales. En primer lugar, la ilegalidad de la condena y deposición de Dióscuro, en base a una falsa acusación de herejía. [358] En segundo lugar, la contradicción que suponía la *definición* del concilio con respecto a los concilios anteriores. [359] Según Timoteo, la unidad hipostática de las naturalezas humana y divina de Cristo era parte de una *tradición* que había sido definitivamente clausurada en el

---

[354] Brit. Mus., Add. Ms. Nº 14650. Fechado en el año 875. F. Nau, p. 5-8 concluye que la traducción siríaca debió haber sido realizada antes de la década del 570, basándose en que Juan de Éfeso y el autor de la *Vida de Dióscuro* debieron conocer esta traducción, incluyéndola en sus obras. Si la apreciación de Nau es correcta, y no tenemos motivos para suponer lo contrario, deberíamos fechar su composición/traducción en las primeras décadas del siglo VI. E. Honigmann, "Juvenal of Jerusalem" *DOP*, 5, 1950, p. 265 basado en la misma información considera que las *Pleroforias* deben ser ubicadas antes del 518 que es la fecha probable de composición de la *Vida de Dióscuro*.

[355] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 11.

[356] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 32 y 36 n. 2. Este término y otros relacionados aparecen 21 veces a lo largo de las *Pleroforias* y siempre conectados con algún aspecto que se vincula directamente con las decisiones actuadas por los herejes calcedonianos.

[357] Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 1-4, *Cf.* J.E. Steppa, *Op. Cit.*, p. 79-80; A. Grillmeier & Al. *Op. Cit.*, pp. 27-31, P. Blaudeau, *Op. Cit.*, pp. 557-595.

[358] *¿Por qué Dios habría de tener piedad del concilio de los opresores que tuvo lugar en Calcedonia? Ellos han renegado por escrito la fe de sus padres; ellos no han juzgado un justo juicio, porque ellos han depuesto a quien era inocente y que era guardián de la ortodoxia y de la fe: el bienaventurado Dióscuro* [...] Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas* p. 203. *Cf.* Severo de Antioquía: *Cartas*, pp. 92-94.

[359] Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas*: pp. 202-206.

primer concilio de Éfeso.[360] En consecuencia, el concilio de Calcedonia, al introducir una nueva definición, violaba la clausura de esa *tradición*. Los defensores del concilio, al introducir la definición *en dos naturalezas del verbo encarnado*, incurrían en una contradicción rechazando aquello que previamente había sido sancionado por la *tradición* patrística y las normativas de los concilios anteriores.[361] En otras palabras, en tanto el primer concilio de Éfeso había proclamado la cristología ciriliana,[362] la definición de Calcedonia *en dos naturalezas del verbo encarnado* no podía más que reivindicar la cristología nestoriana.

En las *Pleroforias*, este argumento teológico era incorporado en el relato histórico por medio de la intervención sobrenatural. Juan Rufo construyó la misma oposición entre *tradición* y *transgresión* a partir de una cadena de testimonios cuya legitimidad se revelaba en la superioridad espiritual de sus protagonistas.[363] Para fundamentar esta idea en el devenir histórico, Juan Rufo apeló a la herramienta más efectiva a su alcance, la intervención sobrenatural. En el curso de las *Pleroforias*, la condena a Calcedonia se expresaba a través de signos milagrosos (profecías, curaciones, portentos). Pero el acontecimiento milagroso no es exclusivo de los santos. Los calcedonianos podían, y de hecho lo hacían, apelar a las habilidades milagrosas de los santos partidarios de las dos naturalezas.[364] En este terreno de contienda por el monopolio de lo sagrado, la

---

[360] *De nuestros padres santos y benditos he aquí las tradiciones* (ܡܫܠܡܢܘ̈ܬܐ) *dadoras de vida, y los testimonios y el credo de la fe ortodoxa acerca de nuestro Señor y nuestro Dios Jesús el Mesías. Que ellos han enunciado por medio de la fe ortodoxa, como de una sola boca, por el espíritu santo, cosas que los discípulos de los apóstoles y de nuestro Señor mismo manifiestan de la misma manera, pues cada uno de los padres ha sido heredero del tesoro dador de vida y patrístico de la fe salvadora. Oremos para que nosotros también seamos, hasta el fin, los imitadores y herederos de la fe ortodoxa.* Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas,* p. 203.

[361] *Aquellos que se han reunido en Calcedonia rendirán cuenta de su juicio insensato y de aquello que han osado hacer contra el Mesías ante el tribunal temible. Puesto que o ellos han actuado correctamente en Éfeso, porque han condenado las doctrinas impías, y han actuado perversamente en Calcedonia, aquello que es la verdad, o ellos han actuado bien en Calcedonia, como ellos dicen, y se comprueba que han violado su palabra en Éfeso. De manera que de todos modos ellos caen bajo su anatema, que han llevado sobre sus cabezas sea en Éfeso sea en Calcedonia. '¿Quién me escuchará?, dice Job, 'pero he aquí que el testimonio de aquello que ha ocurrido contra él está en el cielo y aquel que conoce todo aquello está en los lugares elevados'* (Job 16: 19). Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas*, p. 211.

[362] Ciertamente la interpretación que hacía Timoteo de los resultados del concilio de Éfeso I son muy parciales. De la condena de Nestorio es imposible concluir una victoria absoluta de la cristología ciriliana. Cabe recordar que en Éfeso se reunieron no uno sino dos concilios que se condenaron mutuamente, ver W.H.C. Frend, *Op. Cit.*, pp. 16-24 y R. Teja, *Op. Cit.* Los documentos derivados de las negociaciones entre ambos bandos como la fórmula de unión (433) contenida en la carta de Cirilo de Alejandría: *Laetantur coeli,* PG 77 col. 173 ss. reemplazaba la fórmula μία φύσις por δύο φύσεος ἕνωσις abandonando así sus posturas más radicales.

[363] *Cf.* Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 11.

[364] Más o menos para la misma época, Cirilo de Escitópolis compilaba las historias de los monjes del desierto de Judea llamada *Vidas de los monjes de Palestina.* La relación entre ambas colecciones hagiográficas es clara. Ambas forman parte de la competencia de ambas facciones por consolidar su dominio en las provincias de Palestina. Ver W.H.C. Frend, *Op. Cit.*, p. 138, L. Perrone, *Op. Cit.*, p. 138-139, J. Binns, *Op. Cit.*, pp. 191-199, C. Horn, "Peter the Iberian and Palestinian Anti-

distinción entre la intervención divina y la acción demoníaca era una cuestión fundamental.[365]

En las *Pleroforias*, dos imágenes dominan para caracterizar la herejía calcedoniana. En primer lugar, constituía una desviación surgida de la inspiración demoníaca en los herejes, quienes se apartaban de la *tradición* de los padres. Esta ruptura con la *tradición* se producía a menudo, como en el caso de los prototipos de Nestorio o juvenal, por el deseo de adquirir los placeres del mundo, en particular el poder. Así la herejía era construida como una característica antitética a las virtudes ascéticas. Por el contrario, Juan Rufo describía la ortodoxia de los santos anticalcedonianos como una extensión de aquellas, en particular la humildad y la obediencia. Esta incorporación del ascetismo como elemento desambiguador entre ortodoxia y herejía polarizaba la polémica en dos campos claramente separados y el monopolio de las virtudes ascéticas constituía a los héroes anticalcedonianos como mediadores exclusivos entre los órdenes divino y humano.

En segundo lugar, la herejía estaba estrechamente asociada a la idea de enfermedad. En las *Pleroforias*, la herejía -de la misma manera que la enfermedad afectaba el normal funcionamiento del cuerpo humano- corrompía el cuerpo eclesial introduciendo el desorden y la indisciplina del clero.[366] En este sentido, Juan Rufo llevó hasta el extremo la metáfora corporal estableciendo una correlación entre la herejía y sus efectos en el cuerpo de los herejes. En el primer episodio Juan refería el testimonio de Pedro el íbero acerca del castigo sufrido por Nestorio por haber blasfemado contra la virgen María, durante una homilía pronunciada en la iglesia de Santa María en Constantinopla.[367] Durante el sermón, Nestorio proclamó que el título de θεοτόκος era blasfemo, puesto que ella no había dado a luz a Dios sino a *un hombre, instrumento de Dios.*[368] Inmediatamente después de haber pronunciado estas palabras, el patriarca cayó fulminado por la posesión de un demonio que hizo que su rostro y su mano derecha quedaran torcidos.[369]

El episodio establecía una correspondencia entre enfermedad y herejía a partir de su común origen demoníaco. Pero la acción demoníaca era, además,

---

Chalcedonian Monasticism in Fifth- and Early Sixth-Century Gaza," *Aram,* 15, 2003, pp. 109-128, y una interesante historia posterior en A. Kofsky, *Op. Cit.*, J. Hevelone-Harper, "Anacorite and Abbot: Cooperative authority in Late Antique Gaza," en F. Young, M. Edwards, & P. Parvis, (Eds.) *Historica, Biblica, Ascetica & Hagiographica. Papers presented at the fourthteenth conference on Patristic Studies held in Oxford, 2003.* Lovaina, Peetres, 2006, pp. 379-384. *Cf.* Juan Mosco: *El Prado espiritual,* pp. 39-40.

[365] P. Brown, *Op. cit.*, p. 130.

[366] Juan Rufo: *Pleroforias,* pp.117-118, 123.

[367] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 11 *Cf.* Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 15-37; Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* I, p. 158; Ps. Dionisio de Tell Mahre: *Crónica,* p. 191.

[368] ܒܪܢܫܐ ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܕܐܠܗܐ (ὄργανον) Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 11-12.

[369] *y luego de eso (la enfermedad de Nestorio) la mayor parte de los habitantes de la ciudad se separa de su comunión, sobre todo la gente del palacio, y yo también, antes que los otros* [...] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 12.

una consecuencia directa de la voluntad humana. En este caso, la blasfemia detonaba la acción demoníaca que produjo la enfermedad no tanto como castigo, sino como "signo" de una condena divina. Por el contrario, los santos ortodoxos podían ser curados milagrosamente. Juan Rufo señala que Timoteo Eluro fue sanado por el mismo Cristo de las heridas que le produjo un demonio durante su exilio en el Quersoneso.[370] Ambos testimonios son polos opuestos dentro de un mismo esquema de relación entre las esferas humana y divina. La enfermedad puede ser alternativamente, el testimonio tangible de la condena de Dios al hereje como la confirmación material de la santidad. En este sentido, el papel del hereje quedaba reducido al de un mero instrumento demoníaco sometido a una autoridad superior frente a la cual es ineficaz, por el contrario, los santos exhibían un poder de discernimiento sobrehumano que identificaba la herejía incluso en aquellos casos en los que permanecía oculta.[371]

Esta definición de la herejía como desviación y como enfermedad impactaba las bases mismas de la autoridad eclesiástica, contraponiendo el carisma ascético al institucional. Ya hemos insistido acerca de las limitaciones que encuentran los estudios que han explicado el surgimiento de la Iglesia anticalcedoniana en términos de una oposición entre Iglesia episcopal e Iglesia monástica. Por el contrario, esta intrínseca relación entre carisma y oficio eclesiástico nos ubica, como veremos, en el terreno de la polémica litúrgica. En las *Pleroforias* no se operaría tanto una oposición entre monjes y obispos, sino más bien una desambiguación del carisma institucional a partir del ascetismo que era, en última instancia, un criterio diferenciador.[372] Por esta razón, una de las principales preocupaciones de su autor fue la conveniencia o la obligación de evitar todo compromiso con los herejes, o de compartir la eucaristía con ellos. Este problema, que domina un número significativo de anécdotas,[373] fue el recurso al que apeló una facción eclesiástica -a la que pertenecía Juan Rufo- para reivindicar su derecho exclusivo a mediar entre Dios y los hombres, en un contexto de competencia facciosa dominado por la ambigüedad. En este contexto, la autoridad que derivaba de la ordenación sacerdotal queda subordinada al carisma ascético. Sin embargo, esto no significa que Juan Rufo estableciera una primacía del carisma ascético (monástico) sobre el carisma institucional (clerical), sino que, por el contrario, el objetivo que perseguía con ella era, en última instancia, exaltar el carisma institucional uniéndolo firmemente a la santidad. Pero esto no suponía su eliminación en tanto autoridad constituida, sino su exclusividad. El clero ortodoxo, en tanto era poseedor de un carisma del que carecían sus adversarios, era el único mediador válido entre la comunidad de fieles y Dios.

---

[370] Juan Rufo: *Pleroforias,* pp.122-124.
[371] Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 18-20, 144-147.
[372] Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 39-40.
[373] *Cf.* Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 42, 55, 150-156.

Conclusión

En la historia del cisma que nos presentan las obras de Zacarías de Mitilene y Juan Rufo es posible reconocer una unidad de temas que fueron el resultado de los desafíos presentados por el contexto polémico en el que ambos escribieron. Ambos intentaban dar una explicación al origen y desarrollo a la polémica legitimando la posición de una élite eclesiástica en un contexto dominado por el problema de la ambigüedad entre un "nosotros" y un "ellos" en permanente definición. En esta construcción, el discurso ascético definía los patrones que expresaban la autoridad de esa élite religiosa en su competencia con otras por el monopolio de la comunicación con lo sagrado.

Pero esta matriz común -que alcanzaba incluso a los historiadores calcedonianos- no encubre las importantes diferencias en los objetivos concretos. En los años centrales de la década del 490 Zacarías reconstruyó el concilio y los eventos posteriores a él de acuerdo a los cánones estilísticos impuestos por el modelo eusebiano. Su énfasis en construir sus relatos en base a oposiciones -herejes y ortodoxos, emperadores piadoso y emperadores impíos, continuidad y ruptura del orden eclesiástico- así como la preocupación por establecer la primacía del carisma ascético de los primeros mártires de la causa anticalcedoniana como garantes de la "perpetua ortodoxia" de la sede alejandrina, son el reflejo de una agenda política que pretendía hacer del *Henoticón* un instrumento de unidad religiosa. Esta agenda se extendió a las biografías que publicara décadas después, en las que construyó la figura carismática de Severo de Antioquía a partir de una combinación de saber filosófico y piedad monástica como único garante de la unidad de la Iglesia. Por su parte, Juan Rufo compartía con Zacarías las mismas preocupaciones y temas. Pero su disposición hacia las políticas conciliadoras de Zenón y, por extensión, de Anastasio resultaba menos favorable. Lejos de abogar por una unidad de compromiso basada en la colaboración entre la monarquía y los referentes de la resistencia al concilio, presentaba la figura paradigmática de Pedro el íbero como modelo de líder eclesiástico en el que la manifestación de un orden sobrenatural y trascendente era el testimonio elocuente de la verdad absoluta de la fe anticalcedoniana. Para Juan Rufo, el carisma ascético era el agente exclusivo en la construcción de una identidad comunitaria que se definía por un rechazo radical al mundo. Este rechazo era el instrumento diferenciador de una élite para la que la intransigencia a conciliar con los herejes emergía como un imperativo moral.

III

Los historiadores de la era justinianea y post-justinianea (527-593)



> *Εἰς μίαν ἀμφὶ τῷ Χριστῷ δόξαν συνγαγεῖν ἅπαντας ἐν σπουδῇ ἔχων λόγῳ οὐδενὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους διέθειρε, καὶ ταῦτα ἐν τῷ τῆς εὐσεβίας προσχήματι πράσσων· οὐ γὰρ οἱ ἐδόκει φόνος ἀνθρώπων αἶναι, ἤν γε μὴ τῆς αὐτοῦ δόξης οἱ τελευτῶντες τύχοιειν ὄντες* [...] *ἐπινοῶν τε ξὺντῇ γαμετῇ οὔποτε ἀνίει τὰς εἰς τοῦτον φερούσας αἰτίας. ἄμφω γὰρ τῶδε τὼ ἀνθρώποτὰς ἐπιθυμίας ἐκ τοῦ ἐπιπλεῖστον ἀδελφάς εἶχον, οὐ δὲ αὐτοῖς καὶ διαλλάσσειν τὸν τρόπον ξενέβη, πονερὸς ἦν* [...][374]

A partir del ascenso de Justino I (518-527) a la dignidad imperial, los emperadores abandonaron definitivamente la política religiosa pacificadora que habían seguido Zenón y Anastasio y se volcaron a un apoyo explícito por el concilio de Calcedonia. Las razones de este vuelco distan de ser claras, pero podemos apuntar a dos circunstancias que lo explicarían. En primer lugar, la renovada atención de la corte Constantinopolitana por los asuntos de occidente, que exigía una alianza con el Papa.[375] A partir de la ruptura de la alianza entre el Imperio y el reino ostrogodo, Justino I buscó estrechar su relación con el obispo de la antigua Roma por medio del reconocimiento de la validez del *Tomo de León*. Esta coyuntura política se sumaba al enfrentamiento entre las Iglesias oriental y occidental en torno al problema de la naturaleza y alcances de la autoridad papal, problema que ya en el siglo VI evidenciaba una tendencia que hizo eclosión, en el siglo IX, con el cisma de Focio. En segundo lugar, una clara definición doctrinal era una condición necesaria para la reafirmación del patriarcado de Constantinopla como equivalente de la

---

[374] *Pues en su afán por que todos aceptaran un único dogma respecto a Cristo,* [Justiniano] *causó la muerte de los demás hombres sin motivo alguno. También en esto la piedad fue la excusa de su proceder, porque no le parecía que asesinaba seres humanos cuando los fallecidos no resultaban ser de su propio credo.* [...] *y no dejaba jamás de maquinar junto con su esposa acusaciones tendentes a ese fin, pues ambos tenían por lo general propósitos idénticos. Es verdad que en ocasiones el comportamiento de los dos era muy diferente, pero su maldad era común,* [...] Procopio: *Anecdotae*, pp. 234-235. Trad. Juan Signes Codoñer.

[375] Sobre la política del Imperio romano oriental hacia occidente ver W. E. Kaegi, *Op. cit.*, y sobre sus consecuencias religiosas A. Vasiliev, *Op. cit.*, pp. 132-253.

autoridad universal el papado. Esta tendencia, profundizada con la adopción del título de "Patriarca ecuménico" por parte del arzobispo de la capital oriental, implicaba una contracción de la autonomía de las sedes orientales debido a la injerencia de la capital en sus asuntos internos. Junto al avance del patriarcado ecuménico también debe ser tenida en cuenta la ampliación progresiva de sus competencias jurisdiccionales y una profundización en la injerencia del aparato estatal dentro del orden jurídico de la Iglesia que se consolidó definitivamente con Justiniano.[376]

Si bien éste último moderó sensiblemente las medidas represivas de su antecesor y realizó varios intentos de conciliación entre ambas facciones, el concilio de Calcedonia se transformó en la piedra angular de su política religiosa. Mucho se ha discutido en torno a su ambigua actitud hacia los monofisitas, y aún más se ha especulado acerca de las razones que la motivaban. Pero resulta innegable que la combinación de diálogo y represión fue parte de una política calculada cuya consecuencia inmediata fue una profundización de la injerencia imperial en los asuntos eclesiásticos.[377]

A pesar de esta ambigüedad, la política imperial afectó profundamente el status de la Iglesia monofisita. A partir de la década del 530 sus principales líderes se encontraban en la capital imperial bajo la protección de la emperatriz Teodora.[378] Esta circunstancia estaba en relación con las numerosas tentativas de reestablecer la comunión entre ambas facciones que se produjeron entre los años 532 y 553. Pero el fracaso de las conversaciones y la muerte de Teodora en el 548 privaron a los líderes monofisitas de una instancia de negociación que determinó su progresivo desplazamiento.[379]

Este desplazamiento no fue tanto el resultado de una firme definición teológica del emperador como el producto de un progresivo cambio en la posición de la Iglesia dentro del marco burocrático romano. En el siglo transcurrido desde la reunión de los obispos en Calcedonia, los fundamentos sobre los que se asentaba la autoridad eclesiástica habían acompañado las transformaciones sociales y políticas que ya se hacían manifiestos a finales del

---

[376] *Cf.* CJ. I, 5; *Dig.* 6.1; y *Nov.* 42 todos reunidos en la *Collectio tripartita,* pp. 72-89. Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, pp. 26-41. Debemos recordar que el cisma de Acacio obedece en buena medida a este proceso. P. Lemerle, *Op. cit.*, p. 236; P. Allen, *Op. cit.*, p. 212-214, J. Evans, *Op. cit.*, p. 58.

[377] Sobre el tema ver J. Meyendorff, "Justinian the empire and the Church," *DOP*, 22, 1968, pp.45-60, S.A. Harvey, *Ascetism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints.* Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 80-83, *idem,* "Theodora the "believing Queen: A study in Syriac Historiographical Tradition," *Hugoye* 4.2, 2001, J. Evans, *The Age of Justinian.* Londres, Routledge, 1996, pp. 183-192, C. Pazdernik, "Justinianic Ideology and the power over the past," en Maas, M. (ed.) *The Cambridge Companion to the age of Justinian*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 185-212, J.J. Van Ginkel, "Persuasion and persecution; Establishing Church unity in sixth century," en H. L. J. Vanstiphout, & al. (eds.) *All Those Nations: Cultural Encounters within and With the Near East.* Gröeningen, Styx, 1999, pp. 61-69.

[378] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 475.

[379] *Cf.* Juan de Éfeso*: Vidas de los santos orientales*, p. 35.

reinado de Justiniano.[380] El declive de las instituciones urbanas clásicas, la centralización y burocratización eclesiástica en el modelo pentárquico de la Iglesia bizantina, y la reformulación del ideal monárquico, que se expresaba en la definitiva cristianización de los ceremoniales imperiales,[381] conformaron el nuevo contexto para una nueva generación de historiadores monofisitas para los cuales, aún sin hacerlo explícito, los términos de la disputa habían cambiado.

Pseudo Zacarías

No tenemos datos precisos acerca del autor-compilador que conocemos con el nombre de Pseudo Zacarías, aunque es posible que fuera un monje que vivió en alta Mesopotamia en la segunda mitad del siglo VI.[382] Esta obra fue editada por primera vez por Jan Pieter Nicolaas Land en 1870 a partir del manuscrito conservado en la British Library.[383] En 1899, E.W. Brooks y F.J. Hamilton realizaron una traducción parcial al inglés, junto con un breve estudio.[384] La edición definitiva, que incluye numerosas correcciones al texto de Land, fue realizada por E. W. Brooks en dos tomos entre 1919 y 1924.[385]

Los libros correspondientes a la *Crónica*[386] de Pseudo Zacarías han recibido mucha menos atención por parte de los investigadores que aquellos pertenecientes a la *Historia* de Zacarías. En este sentido, los estudios se han concentrado exclusivamente en la relación entre el historiador palestino y su continuador sirio.[387] Además, la ubicación de esta obra dentro del género de las crónicas resulta, desde el más superficial análisis estilístico, insostenible. La *Crónica* siríaca de Pseudo Zacarías es una compleja compilación y, eventualmente, traducción de varios documentos de los cuales sólo una parte

---

[380] *Cf.* J. Haldon, *Op. cit.*, pp. 9-40.

[381] M. Mc McCormick, *Eternal Victory. Triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West.* Cambridge, Cambridge University Press, 1986. pp. 240-247.

[382] R. Duval, *Op. cit.*, p. 184-187, G. Greatrex, *Op. cit.* pp. 43-45.

[383] Add. 1702 que está fechado a principios del siglo VII. A este manuscrito se agregaron otros manuscritos fragmentarios que van desde el siglo IX al siglo XII Add. 12154, 14620, 7190 y Vat. Syr. 145. J.P.N. Land, (ed.) *Zacharia episcopi Mytilenes. Scripta Historica.* en *Analecta Syriaca.* Tomus Tertius, pp. 2-340.

[384] F.J. Hamilton, & H.W. Brooks, (trads.) *The Syriac Chronicle known as that of Zacharias of Mytilene*. Londres, 1899. Los editores omiten los libros I y II.

[385] E.W. Brooks (ed.) *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta I.* CSCO 83/87 París 1919. *idem Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori Vulgo Adscripta, II. Accedit Fragmentum Historiae Ecclesiasticae Dionysii Telmahrensis.* CSCO 84/88, París, 1924.

[386] *Cf.* El uso del término "crónica" para caracterizar este documento es, por lo menos, artificial dado que la obra de Pseudo Zacarías no reúne ninguna de las características que los especialistas atribuyen a este género historiográfico. Al respecto ver G. Greatrex, *Op. cit.*, pp. 44-46; y en general B. Guenée, "Histoires, annales, Chroniques. Essai sur les genres historiques au moye Age," *Annales. ESC.* 28, 1973, pp. 1000-1001.

[387] Entre los trabajos dedicados a Pseudo Zacarías podemos citar M.A. Kugener, *Op. cit.*, P. Allen, "Zachariah Scholasticus and the 'Historia Ecclesiastica' of Evagrius Scholasticus," *JTS,* 31, 1980, pp. 471-488; y G. Greatrex *Op. cit.,* p. 41.

(los libros III a VI) pertenece a la *Historia eclesiástica* de Zacarías. El primer libro reúne documentos de diversos orígenes. [388] Los libros VII a XII fueron compuestos por el mismo compilador de los dos primeros libros en base a materiales de diverso origen,[389] que cubren un período que va del 491 al 550. De estos últimos, el libro XI se ha perdido y el libro XII subsiste en estado fragmentario.[390]

A partir de la evidencia interna del texto, Geoffrey Greatrex, ha ubicado la finalización de la *Crónica* entre los años 560 y 570.[391] El plan general de la obra incluía una serie de documentos probatorios que se intercalaban en la secuencia narrativa. [392] Un examen superficial nos haría suponer que la incorporación de estos documentos fue el resultado de un redactor torpe y descuidado,[393] sin embargo, un breve repaso de los libros VII a XII permiten percibir un esquema que no emerge de la secuencia lógica de acontecimientos sino de la interacción entre los eventos narrados y la documentación incluida.

A diferencia de Zacarías, en la *Crónica* de Pseudo Zacarías los eventos seculares ocupaban un lugar equivalente a los religiosos. Por un lado, el cronista dispuso en orden cronológico las luchas de los héroes de la ortodoxia por restablecer la unidad de la Iglesia bajo la autoridad del emperador Anastasio y la deposición y exilio de aquellos bajo Justino I y Justiniano. Por otro lado, describía una gran variedad de eventos, entre los que se destacan los avatares militares en la frontera oriental, la *Restauratio* en occidente y las catástrofes naturales que azotaron la *pars orientis,* en particular a Siria y Mesopotamia. Sin embargo, esta equivalencia no es más que aparente, ya que estos últimos aparecen dispuestos en función de los avatares religiosos de los cuales

---

[388] S. Brock, *Op. Cit.*, p. 182, Una tabla cronológica basada en el Libro del Génesis (pp. 7-15), la traducción de la *Historia de José y Aseneth* de Moisés de Ingilene (pp. 56-93), los *Hechos de Silvestre de Roma* (pp. 56-93), una carta de Luciano acerca del hallazgo de las reliquias de San Esteban, Gamaliel y Nicodemo (pp. 93-103), y dos breves reseñas biográficas sobre los teólogos cristianos de lengua siríaca Isaac y Dodo (p. 103 pp. 122-144). El segundo libro (pp. 106-122) está dedicado a la leyenda de los siete durmientes de Éfeso *Cf.* M. Van Esbroeck, "La Légende des Sept Dormants d'Éphèse selon le Codex Syriaque N.S.4 de Saint-Pétersbourg," en Lavenant, R. (ed.) *VI Symposium Syriacum. OCA* 247, Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1992, pp. 189-200), un epítome de los *Acta* del segundo concilio de Éfeso (449) junto a una carta del Patriarca de Constantinopla Proclo dirigida a los obispos armenios refutando a Eutiques (pp. 122-144).

[389] Sobre las fuentes de Pseudo Zacarías ver G. Greatrex, *Op. cit.*, pp. 43-44.

[390] En cuanto a las fuentes de los últimos cinco libros de la *Crónica* la información es menos segura. La mayoría del material recopilado (cartas, Acta conciliares, documentos imperiales) parece provenir de los archivos de la biblioteca episcopal de Amida. Entre los autores citados por Pseudo-Zacarías se destaca el famoso obispo de Amida Nono, y Simón de Beth Arsham.

[391] *Cf.* G. Greatrex, *Op. cit.*, p. 2. El objetivo primario del autor era continuar la narración de Zacarías desde Anastasio hasta Justiniano. De hecho, el final abrupto de la crónica en el capítulo VII del libro XII (curiosamente dedicado a la descripción del mapa compuesto por el rey de Egipto Ptolomeo Filometor) sólo nos permite inferir que la crónica finalizaba en la década del 550.

[392] S. Brock, *Op. cit.*, pp. 4-5.

[393] Ver la introducción al texto de F.J. Hamilton, pp. 8-10.

constituyen una consecuencia. En este sentido, Pseudo Zacarías establecía una compleja relación entre los eventos seculares y eclesiásticos dentro de un esquema providencialista en el que la colaboración entre el clero y el poder imperial asumía un papel preponderante.[394]

Dentro de este esquema, el emperador Anastasio era presentado como el modelo de emperador piadoso y defensor de la ortodoxia, abocado a la tarea de asistir al clero ortodoxo en su misión pacificadora. Ciertamente, el autor veía al emperador como una figura modélica de obediencia y respeto de la inmunidad de la Iglesia en materia dogmática. Por el contrario, con Justino I y Justiniano la matriz de colaboración entre ambos quedaba desplazada por la intervención arbitraria del poder secular en favor de la herejía que arrastró a los líderes monofisitas al exilio. Así, la manifestación de lo sobrenatural jugaba un papel testimonial. En el libro VII Pseudo Zacarías enlazaba varios sucesos funestos ocurridos después de la muerte del emperador Anastasio con la reivindicación de la herejía calcedoniana por Justino I.[395] En el libro VIII [396] siguió un esquema similar, yuxtaponiendo eventos religiosos y seculares en una relación causal. El libro IX cubría el período 526/527-537 y el libro X el período 537-548. En ambos libros los eventos estaban inscriptos en un marco escatológico con el fin de demostrar la superioridad de la ortodoxia anticalcedoniana y su triunfo inminente tanto en el Imperio romano como más allá de sus límites, en el imperio persa.[397]

Greatrex atribuye este optimismo a las esperanzas del autor de alcanzar un acuerdo a partir de las conversaciones de paz establecidas entre ambos bandos durante los primeros años del reinado de Justino II.[398] En este sentido, la coyuntura favorable habría habilitado la composición de una obra propagandística dirigida a reforzar la posición monofisita, presentando un modelo de relación entre Estado e Iglesia que reconocía en la superioridad del carisma eclesiástico su centro articulador. Sin embargo, la relación que estableció Pseudo Zacarías entre ortodoxia y destino político resulta mucho más compleja que una simple declaración de optimismo. Dadas las características de la obra, abordaremos esta problemática en el capítulo 5, donde intentaremos ahondar en las consecuencias de un modelo compositivo que, a partir de una exégesis intertextual, abogaba por la reunión de las Iglesias bajo la hegemonía de la ortodoxia anticalcedoniana como único camino para asegurar la realización del orden político como un *corpus*.

---

[394] G. Greatrex, *Op. cit.*, p. 3.
[395] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, pp. 60-61.
[396] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, pp. 62-69.
[397] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, pp. 217-218.
[398] G. Greatrex, *Op. cit.*, pp. 2-3.

Juan de Éfeso

Juan de Éfeso es sin duda el más importante de los testimonios que disponemos acerca del desarrollo de la controversia cristológica en la segunda mitad del siglo VI. Juan nació en el seno de una familia de notables de la región de Ingilene alrededor del año 507.[399] Sabemos por los abundantes testimonios autobiográficos que a muy temprana edad entró en la comunidad monástica de Ar'a Rabtha bajo la tutela de una de las figuras prominentes del ascetismo mesopotámico, Mar Marón.[400] Alrededor del 520, Juan abandonó ese monasterio y se trasladó a la prestigiosa comunidad de Mar Juan Urtaya en los alrededores de la ciudad de Amida.[401] Pocos años después, la comunidad se dispersó y Juan pasó los próximos 20 años en un exilio itinerante, buscando refugio ocasional en los monasterios anticalcedonianos de Egipto, Palestina, Siria y finalmente en Constantinopla, donde fue ordenado diácono por el obispo Juan de Tella.[402] Después de la muerte de Teodora, el equilibrio que daba cierto margen de libertad a los anticalcedonianos de la capital se derrumbó, pero Juan continuó con una fluida actividad pastoral gracias a su prestigio y la protección de varios miembros de la corte. En el 558 fue ordenado obispo anticalcedoniano de Éfeso por Jacobo Burd'aya, aunque su cargo no fue más que titular, ya que nunca residió en su sede.[403]

Poco tiempo antes de su viaje misional entre los paganos de Asia menor, Juan había fundado un monasterio en la localidad de Sycae en una villa donada por Calínico, chambelán de Justiniano.[404] Este monasterio se transformó en el centro de gravedad del monofisismo en la capital hasta su clausura en el 578.[405] Para esa época, Juan era la única figura de cierta

[399] J.P.N. Land, *Joannes Bischof von Ephesus, der erste syrische Kirchenhistoriker*. Leiden, Brill, 1856, pp. 55-73 y S.A. Harvey, *Op. Cit.*, pp. 28-30; J.J. Van Ginkel, *Op. cit.,* pp. 27-37.

[400] *BHO* 18; Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 59-64. No se debe confundir a éste con su homónimo que vivió en la región de Cirréstica durante el siglo V (*Cf.* Teodoreto de Cirros: *Historia religiosa.,* pp. 28-33) y que, de acuerdo con la tradición posterior, dio nombre a la Iglesia maronita, ver P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr.* París, 1977, Beauchesne, pp. 147-149.

[401] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 84.

[402] *Circa* 529, ver Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 521.

[403] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp.153-158 Su consagración podría guardar alguna relación con los contactos que mantenía en las provincias asiáticas, ya que en la primera mitad de la década del 540, Juan había recibido del emperador Justiniano la misión de convertir a la población pagana de Asia, Frigia, Lidia y Caria donde fundó una gran cantidad de monasterios. En esas provincias el paganismo gozaba de una gran vitalidad y el cristianismo ortodoxo era aún minoritario debido al profundo arraigo del montanismo en la región. Sobre la misión de Juan de Éfeso en Asia ver Ps. Dionisio de Tell Mahre: *Crónica:* pp. 77-78/125, Miguel el sirio: *Crónica* p. 2. J.J. Van Ginkel, "Monk, Missionary, and Martyr: John of Ephesus, A Syriac Orthodox Historian in Sixth Century Byzantium," *JCSSS,* 5, 2005, pp. 35-50.

[404] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. vi.

[405] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 624-625, Juan de Éfeso*: Historia eclesiástica,* pp. 58-59.

importancia que quedaba del grupo de refugiados, razón por la cual se transformó en el blanco preferido de las medidas legales que promovieron sus detractores. Hasta su muerte, acaecida a principios de la década de 590, debió enfrentar tanto los acosos de las autoridades civiles como las permanentes divisiones dentro del partido monofisita.

De sus obras, han llegado hasta nosotros una colección de biografías, conocida como la *Vidas de los santos orientales* y una *Historia eclesiástica*. Ambas obras han sido escasamente valoradas en términos literarios.[406] Sin embargo, como señala Susan Ashbrook Harvey, las "falencias" de su estilo no fueron el fruto de una cultura marginal y provinciana, sino de las necesidades de un autor que se dirigía a un público que estaba constituido por los miembros de la Iglesia monofisita de alta Mesopotamia, donde el siríaco había sido siempre la lengua literaria dominante.[407]

A diferencia de Zacarías y Juan Rufo, Juan de Éfeso no se propuso realizar una apología de un pasado virtuoso. Lejos de la polaridad esbozada en los otros dos autores, la obra del obispo de Éfeso parece borrar toda distinción entre ortodoxos y herejes. El pesimismo, la corrupción, la decadencia de la Iglesia constituyen temas recurrentes en su obra que se aplican indistintamente tanto a unos como otros.[408] En ambas composiciones, los líderes monofisitas podían asumir alternativamente uno u otro papel, estaban sujetos a crítica y su autoridad era puesta permanentemente en disputa. Ya no quedaba nada de los rutilantes éxitos de los santos de la primera mitad del siglo VI, sólo triunfos momentáneos que apenas permitían retrasar el oscuro desenlace reservado para el acto final. La pregunta que se formuló Juan fue la misma que se hicieron sus predecesores ¿dónde reside la verdadera Iglesia? Pero, a diferencia de aquellos, esa respuesta ya no parecía segura. La corrupción podía quedar evidenciada en los actos más piadosos, así como la santidad podía estar oculta detrás del más insospechado velo.

Sin embargo, el clero anticalcedoniano seguía conformando la verdadera Iglesia, que debía su existencia a una cadena histórica de santos y mártires que mantuvieron el celo por Dios a pesar de todas las adversidades. Las *Vidas de los Santos orientales* y la *Historia eclesiástica* evocaban la pureza de unos pocos inmersos en un mundo caracterizado por la corrupción. La persecución, la pérdida de la disciplina, y la división del cuerpo eclesial fueron los motivos dominantes. Sus historias narraban un mundo degradado en el que incluso

---

[406] R. Payne, (trad.) *The third part of the Ecclesiastical History of John of Ephesus*. Oxford, Oxford University Press, 1860, p. ix consideraba las condiciones literarias de Juan poco valorables y propias de un monje cuya educación era mediocre. Para E. W. Brooks, Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. xii y xiii, Juan carecía del orden y la meticulosidad en la descripción de Procopio, o la disciplina cronológica de Josué el estilita.

[407] S.A. Harvey, *Op. cit.,* pp. 40-42. J.J. Van Ginkel, *Op. cit.*

[408] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, p. 3-5 no dudó en atribuir las tribulaciones de la Iglesia monofisita a los numerosos pecados de sus fieles.

aquellos que habían sido designados por Dios para guiar al pueblo elegido en el camino de la piedad habían sucumbido a la locura de la herejía y, con ellos, arrastraban a todo el mundo hacia su perdición. En este sombrío escenario, las personas y eventos de sus historias eran modelos de salvación y de regeneración de una Iglesia que buscaba infructuosamente volver al orden perdido. Como veremos, este sombrío panorama constituyó no tanto una descripción neutra de una situación específica sino un medio de reconstrucción de las estructuras eclesiásticas monofisitas en la segunda mitad del siglo VI.

Las Vidas de los santos orientales: El santo y la sociedad

A finales de la década del 560, Juan escribió una colección de anécdotas dedicada a varios santones de la provincia de Mesopotamia, titulada *Vidas de los santos orientales*. Esta obra está compuesta por 58 hagiografías de variable extensión, desde breves semblanzas o anécdotas de santos casi anónimos hasta biografías dedicadas a personajes destacados del monofisismo. La colección fue editada por J. P. N. Land, y luego revisada por E. W. Brooks.[409] Las *Vidas de los santos orientales* cubre un período que abarca los años 520 y 560 y está conformada por testimonios, algunos de ellos del mismo autor, que comprenden una variada gama de protagonistas (sacerdotes, obispos, monjes y laicos). [410]

Las *Vida de los santos orientales* pertenece a un subgénero de la hagiografía, las colecciones hagiográficas, que gozó de una gran difusión en la antigüedad tardía.[411] Entre los modelos que influyeron en la obra de Juan de Éfeso encontramos dos clásicos del siglo V: la *Historia Lausíaca* de Paladio[412] y, sobre todo, la *Historia religiosa* de Teodoreto.[413] En ellas encontramos los

---

[409] A partir de un manuscrito conservado en la British Library Mss. 14.650 datado en el año 688 y varios testimonios fragmentarios. J.N.P. Land, (ed.) *Joannis episcopi ephesi monophysitae Scripta historica. Analecta syriaca* II, Leiden, Brill, 1868; E.W. Brooks, (ed.) *Lives of the Eastern saints.* París, *PO* 17, 1923, primera parte, pp. 1-306, *PO* 18, 1924, segunda parte pp. 513-700, *PO* 19, 1925, tercera parte pp. 151-283.

[410] El texto en su forma actual contiene algunas biografías que probablemente no estuvieran incluidas en su redacción original y que fueron agregadas por copistas posteriores. En la edición del texto, Brooks incluyó esos fragmentos en forma de apéndice, sin embargo, parece plausible que algunas biografías consideradas por Brooks como originales también pertenezcan a adiciones posteriores. *Cf.* J.J. Van Ginkel, "Whence comes your holiness, father? On the life of Malkha and John of Asia," en G.J. Reinink, & A.C. Klugkist, (eds.) *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Prof. Han J.W. Drijvers, OLA* 89, Lovaina, Peeters, 1999, pp. 117-123.

[411] Sobre los subgéneros de la hagiografía ver A. Louth, "Hagiography" en F. Young, L. Ayres, & A. Louth, (eds.) *The Cambridge History of Early Christian Literature.* Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 358-361.

[412] PG 84 col.995-1278, que fue traducido (y expandido) al siríaco W.T. Budge *The Paradise of the Holy fathers.* Londres 1907. pp. 77-278.

[413] P. Canivet, & A. Leroy-Molinghen, (eds.) *L'histoire des moines de syrie*, SC 234-257, París, Cerf, 1977-79.

elementos característicos de este género: la yuxtaposición de anécdotas breves y de biografías extensas, la ausencia de un orden cronológico, las largas digresiones y, en especial, el recurso al discurso directo como vehículo de las posiciones doctrinales o morales. Sin embargo, el estilo de Juan de Éfeso carece de la elegancia del obispo de Cirros o el entusiasmo acrítico de Paladio.[414] Además, la relativa escasez y ambigüedad de los milagros, la permanente interacción del santo con su entorno social como una marca de su autoridad carismática y, finalmente, la centralidad de la lucha por la ortodoxia como extensión de la praxis ascética, se destacan en su obra. Estas características distintivas, creemos, fueron la respuesta a las necesidades polémicas propias de su contexto de producción. Dichas particularidades nos permiten observar la relación que guardaba la composición de la *Vidas de los santos orientales* con el proceso de reconstitución de una jerarquía eclesiástica en la segunda mitad del siglo VI cuando, debido a la desestructuración de la antigua jerarquía anticalcedoniana, el liderazgo de los monofisitas sirios se basó exclusivamente en su carisma ascético.

En uno de los pocos estudios comprensivos de las *Vidas de los santos orientales,* Susan Ashbrook Harvey resume las formas características del ascetismo en la obra de Juan de Éfeso a partir de tres elementos: un ascetismo individualista, misionero y orientado a prácticas mortificatorias radicales, el rechazo al trabajo manual y, la activa participación del santo en la vida de las comunidades que lo sustentaban.[415] Estos tres aspectos del ascetismo convergían en un modelo organizativo que empujaba a los monjes a llevar un rol social más activo que sus colegas de Egipto. La función exclusiva del monje debía circunscribirse al ejercicio espiritual, actividad que le confería autoridad para intervenir en la sociedad.[416] En este sentido, las narrativas de los santos giróvagos constituirían la evidencia de una corriente monástica que reafirmaba su autoridad carismática restaurando el orden en un mundo acorralado por la catástrofe, tanto natural como humana. Las *Vidas de los santos orientales* describirían crudamente una dimensión particularmente social de la santidad, cuyo rasgo predominante no constituía, como era costumbre en las hagiografías del período, una "intercesión" pacífica que lleva al patronazgo espiritual.[417] Por el contrario, la violenta irrupción de lo sobrenatural, reestablecía la justicia entendida como orden divino. Harvey atribuye este rasgo particular a una matriz cultural distintiva que entendía la santidad en términos de estricta interacción con la sociedad.[418]

---

[414] S.A. Harvey, *Op. cit.,* pp. 34-35.
[415] *Ibid.,* p. 44.
[416] *Ibid.,* pp. 144-145.
[417] *Cf.* H. Francisco, "La ciudad, el campo, la pobreza. Aspectos de los liderazgos rurales en la hagiografía siria (siglos V-VI)," en J. Gallego, & C. García McGaw, (eds.) L*a ciudad en el mundo antiguo. Política, agricultura y sociedad.* Buenos Aires, Miño y Dávila, 2007, pp. 181-202.
[418] S.A. Harvey, *Op. cit.,* p. 145. Que lo diferenciaba de otras colecciones hagiográficas contemporáneas como las de Cirilo de Escitópolis y Juan Mosco. *Cf.* R. M. Rice *Cyril of Scythopolis:*

Pero el estudio de Harvey no profundiza un aspecto que consideramos fundamental para comprender el significado de estas descripciones: ¿es posible establecer una conexión entre esta dimensión social y la polémica religiosa que subyace a las *Vidas de los santos orientales*? En este último punto coincidimos con la autora en que es imposible establecer una relación lineal entre la concepción ascética de Juan de Éfeso y la teología monofisita. Pero, por otra parte, creemos que las crudas descripciones que caracterizan a su obra guardaban una estrecha relación con la polémica teológica. En este sentido, y desde un punto de vista propagandístico, el resultado del ideal de santidad propuesto por Juan de Éfeso fue la transformación del santo en vehículo de una justicia divina, en un restaurador del orden cósmico que actuaba contra aquellos agentes de la injusticia del mundo.

Comencemos por uno de los aspectos que reciben mayor atención en el trabajo de Harvey, esto es, la intervención del santo en la sociedad. Un significativo conjunto de anécdotas de la primera parte de la colección, ubicadas entre las décadas de 510 y 530, está dedicado a una serie de eventos en los que los protagonistas intervenían en defensa de los pobres rurales ante el abuso de los poderosos locales. Dichos episodios se encuentran estructurados a partir de una matriz similar: en primer lugar, los pobres se dirigían colectivamente al santo denunciando la opresión de los notables que, a menudo, ocupan lugares de preeminencia.[419] En segundo lugar, el santo intervenía a través de sus poderes taumatúrgicos para reestablecer la justicia. En todos los casos, esta a menudo violenta intervención sobrenatural asumía un papel didáctico tanto para sus protagonistas como para sus lectores.

El vocabulario que define los actores en cada uno de estos relatos refleja otra oposición que enfrenta al santo con una autoridad cuya naturaleza reside tanto en su riqueza como en la función política que ocupa. Desde un punto de vista socioeconómico este tipo de conflictos han sido considerados por los historiadores sociales como el reflejo de un proceso general de descomposición de las estructuras de regulación aldeana, y una de las explicaciones ensayadas al respecto es la absorción de dichas funciones por el clero local.[420] Podemos inferir por el contrario, que esos conflictos reflejarían más que la absorción del clero de las funciones de autorregulación aldeana, la ocupación de un vacío generado por una descomposición previa, evidenciada en la presión del notable local sobre sus vecinos. Esto sucede debido a que, de la misma manera que los lazos ciudad-campo habían cambiado su naturaleza, también lo hicieron las solidaridades rurales. Las razones de esta descomposición permanecen oscuras, sin embargo tanto la arqueología como

---

The Lives of the Monks of Palestine. Kalamazoo, Cistercian Publications, 1991 y M.-J. Roüet de Journel (ed.) *Jean Moschus : Le Pré spirituel. SC* 12, París, Cerf, 1946.

[419] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 72-73.

[420] M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle*. París, Publications de la Sorbonne, 1992, pp. 135-280 y 202-216; W. Liebeschuetz, *Op. cit.*, pp. 63-74.

las fuentes nos proveen de evidencia suficiente para reconocer la existencia de este fenómeno.[421] Por lo tanto, cabría preguntarse si la extensión de los monasterios en el campo sirio sería la consecuencia más que la causa de la desarticulación de las instituciones que pudieran regular las relaciones dentro de la aldea. En todo caso, debemos considerar que nuestro autor presentaba al monasterio como la alternativa natural a la jerarquía social dominante.

No obstante, una aproximación exclusivamente sociológica a esas anécdotas descuida las categorías por las cuales el autor creó una imagen de la sociedad y sus conflictos. En efecto, estas categorías no resultan equivalentes al vocabulario del historiador moderno por lo que éste suele confundir dichos testimonios con realidades sociales y, de esta manera, contribuyen a oscurecer otros significados que guardaban una importancia similar (o aún mayor) en el imaginario del autor. Por lo tanto, si queremos comprender el significado de estas anécdotas debemos atender la dimensión religiosa de estas categorías, la cual proviene del vocabulario ascético. En este sentido entendemos que el autor estaría menos interesado en proveernos de los materiales que nos permitiera reconstruir la sociedad, como en proporcionar a sus protagonistas de un marco de acción, y un vehículo de identificación, de la autoridad carismática. Dicha autoridad se despliega en oposición a formas de autoridad que se identifican con "el mundo", una categoría que engloba formas que hoy podríamos llamar políticas o económicas. En consecuencia, la realidad de dichos conflictos aparece filtrada por una indistinción de categorías que la somete a la identificación de una polaridad que opone a la autoridad del santo al mundo como categorías opuestas. Veamos un ejemplo al respecto. En un episodio incorporado a la *Vida de Habib*, el santo fue obligado a intervenir frente a la denuncia de los campesinos contra un poderoso en la ciudad:

> *Y luego hubo otro hombre rico en otra aldea, que mantenía una deuda* (ܡܬܚܝܒܢܘܬܐ) *antigua, varios años vieja; y también desposeía a la gente; y ellos vinieron y le contaron al hombre santo sobre él, y aquel salió y fue hacia él. Y cundo éste escuchó "Oh, Habib viene" como no estaba dispuesto a hacer el bien, se levantó y tomó los pergaminos* (ܟܪܛܝ̈ܣܐ del gr. χάρτης) *esto es, los contratos* (ܐܫܛܪ̈ܐ) *lo dejó y huyó. Y cuando el santo escuchó aquello, se entristeció y dijo: "A causa de su voluntad dañó a estos pobres, si es la voluntad de Dios la liberación de éstos* (ܦܘܪܩܢܗܘܢ)*, entonces que no se lo vuelva a ver." Y esa misma noche murió el hombre.* [422]

Más allá de la vaga referencia a los documentos que las contenían, el vocabulario carece de una significación exclusivamente económica y no nos ofrece una clave para entender la naturaleza de las obligaciones que ataban a los

---

[421] C. Foss, *Op. cit.*, p. 263.
[422] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 8.

campesinos a este "hombre rico". Por ejemplo el sustantivo traducido por "deuda" (ܡܬܚܝܒܢܘܬܐ)[423] puede emplearse tanto para la idea de deuda como la de cualquier tipo de obligación, en particular el pecado.[424] Este concepto no sólo tenía un significado económico sino que además, y podríamos arriesgar en primera instancia, religioso. Por lo tanto, cabe preguntarse si no deberíamos reconocer en las *Vidas de los santos orientales* una variada tipología de conflictos sociales cuyo vocabulario remitía tanto a una dimensión tanto religiosa como social. Por supuesto, hubo conflictos reales que dieron lugar a que santones rurales como Habib y su discípulo Maron emprendieran la defensa de campesinos frente al avance de poderosos locales.[425] Pero estos conflictos eran motivo de la atención del hagiógrafo en virtud de las necesidades didácticas. Por esta razón el vocabulario se mueve tanto en el campo económico como religioso, sin darnos una definición de la naturaleza de dichos conflictos. Desde el punto de vista de la historia social ellos permanecen ambiguos y difíciles de clasificar, debido a que el marco simbólico en el que se inscriben es, primariamente, religioso.

Pero esta primacía de un vocabulario religioso no es necesariamente contradictoria con una dimensión social. Por el contrario, ambos planos estaban íntimamente relacionados. Una prueba de esto es la diferenciación que establecía Juan entre las motivaciones de los santos y las de los notables locales, más próximos al ideal aristocrático de la φιλαντροπία. En el elogio de las virtudes de Habib, el patronazgo no es el resultado de una superioridad social sino de sus propias virtudes ascéticas:

> *Y puesto que desde su niñez hasta su vejez mantuvo su humildad y obediencia que lo distinguían, de manera que si una viuda o una (mujer) pobre (ܡܣܟܢܬܐ) o un pobre (ܡܣܟܢܐ) que le rogara ir con ellos a cualquier asunto no se rehúsa a ir como un hombre de reputación, para satisfacerlo, va con él sin dilación.*[426]

De esta manera, Juan establecía la diferencia esencial entre la actitud de Habib y los patrones aristocráticos, tal como quedan reflejadas en las obras de Libanio y Teodoreto de Cirros.[427] Mientras que éstos entendían el patronazgo como una obligación propia de su rango social, o de su superioridad espiritual, ambos expresados en su φιλαντροπία; para el obispo de Éfeso esta se insertaba

[423] De la raíz ܚܒ aquellos que es debido, o condenado.

[424] Lo mismo sucede con otros conceptos a lo largo de la obra: pobre (ܡܣܟܢܐ), siervo (ܥܒܕܐ), huérfano (ܐܪܡܠܬܐ), opresor (ܡܥܨܢܐ) o liberador (ܦܘܪܩܢܐ). Todos estos conceptos, remiten a significados cuya carga es, además de social, religiosa. Por ejemplo, el término liberador (ܦܘܪܩܢܐ) remite tanto a la idea de liberación como la de perdón, condonación de una deuda, pero también remite a la idea de salvación en su sentido cristiano.

[425] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 10.

[426] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 9.

[427] *Cf.* H. Francisco, *Op. cit.,* pp. 200-202.

en el marco de una "economía milagrosa" en la que la humildad y la obediencia motivaban a los monjes a dedicarse al servicio a los necesitados.[428] Los santos retratados por Juan se enfrentaban a los poderosos en nombre de una justicia divina que protegía a los débiles como los profetas del Antiguo Testamento. La literal crueldad con la que Dios castigaba a los opresores, rasgo de connotaciones veterotestamentarias, acercaba a los santos de Mesopotamia más a los antecedentes proféticos de Israel que a la pacifica intermediación evangélica.[429]

Su autor era plenamente conciente de la simbología radical que suponían estas intervenciones. En la *Vida de Habib*, Juan ensayó una defensa de su héroe cuando un poderoso local interpelaba al monje por abandonar el monasterio para intervenir en asuntos mundanos:

> *Y cuando (el santo) llegó hasta ese hombre, Satán llenó el corazón del hombre y se enfureció con él diciéndole: "¿Por qué no se irá éste y se sentará en su monasterio y permanecerá tranquilo? ¡Pues mira! el sale y vaga por ahí para comer y beber". Y cuando el hombre santo escuchó esto, se decepcionó, y volvió a su monasterio, y, habiendo orado, dijo: "Señor tu sabes lo que está en el corazón de todos si tu sabes que intervine en este asunto para comer y beber, perdona este hombre. Pero, si es que intervine por tu bondad, por amor a tu nombre y por amor al perdón de los damnificados para que esto mismo sea conocido por este hombre y por todos, haz lo que tu bondad ya sabe"* [...][430]

Inmediatamente el hombre sufrió un ataque y, previo arrepentimiento, fue liberado de la muerte por intercesión de Z'ura, discípulo de Habib.[431] En este caso, la sanción divina silenciaba eventuales críticas y reforzaba su legitimidad, señalando la humildad de sus acciones. Pero las intervenciones sociales de los santos encubrían significados inmensamente más ricos y complejos que los que se pueden identificar desde una perspectiva socioeconómica. El santo era un factor ordenador de la sociedad -en tanto elemento exterior pero que a la está vez inmerso en ella- que le daba significado y existencia. La superposición de dimensiones religiosas y sociales en el vocabulario y la primacía de los elementos carismáticos revelan significados que exceden su dimensión social. Sin embargo, es indudable que algunos afectaban las realidades económicas, pero no sólo a ellas. Las formas de patronazgo rural que ejercieron los monasterios durante los siglos IV al VI (de la misma manera que la Iglesia episcopal) distaron de ser socialmente uniformes. Relacionadas

---

[428] D. Caner, *Op. cit.*, pp. 331-334.

[429] *Y la misma noche el hombre murió y el miedo cayó sobre todos los que lo escucharon. Y el hombre santo continuó ocupándose en asuntos de perdón, convirtiéndose en liberación de los pobres* (ܦܘܪܩܢܐ ܠܡܣ̈ܟܢܐ) [...] *pero la mujer del hombre que murió y sus hijos tomaron los pergaminos, y se los llevaron al hombre santo y así los devolvió a sus propietarios.* Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 8-9.

[430] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 9-10.

[431] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 10.

sólo superficialmente con los modelos de clientelismo clásico, adquirieron nuevas formas conforme a distintas situaciones particulares. De este modo, el lugar del santo en la sociedad se construyó de manera progresiva, tomando aquello que la costumbre o la realidad del momento le asignaban.

La polisemia de esta función social del santo se evidencia en la variedad de motivos que esta asume. En la *vida de Simeón el montañés*,[432] no encontramos la intervención del santo en un conflicto específico sino en la práctica pastoral en las alejadas montañas del noroeste de Mesopotamia. Simeón era un santón que vagaba durante los meses del verano por un distrito montañoso en la rivera oriental del río Éufrates *a la imagen de las bestias* [433] y durante el invierno buscaba refugio en un monasterio cercano. En una de sus excursiones entre las montañas, descubrió *casas y rebaños de animales domésticos esparcidos por ahí, algunas separadas por cinco millas unas de otras, otras por siete y otras tanto como ocho y diez de la aldea porque el límite de esa aldea era tan extenso que había caseríos dispersos en sus límites.*[434] En esos caseríos dispersos habitaba una población de pastores que, aunque eran nominalmente cristianos, llevaban una existencia agreste sin atender ningún deber religioso. Cuando Simeón entró en contacto con ellos para conocer más sobre su forma de vida, descubrió con horror que, a pesar de poseer una iglesia en ruinas y de considerarse cristianos, la aldea había estado mucho tiempo sin un sacerdote, y que los pobladores apenas habían recibido el bautismo o la comunión:

> [El santo pregunta] *"Entonces, porque viven en estas montañas, ¿cómo son capaces de reunirse en la casa de Dios, y escuchar sus palabras de las Santas escrituras o comulgar en los misterios* (ܐܪ̈ܙܐ) *de su cuerpo y su sangre?" Pero esos hombres, como bestias salvajes, ante esas palabras se rieron del hombre santo y le dijeron: "Bendito Señor: ¿Cómo puede el sacrificio* (ܩܘܪܒܢܐ) *beneficiar al hombre que lo recibe? ¿Qué es un sacrificio?"* […] *y* [el santo] *les dijo "Hijos díganme ¿son cristianos o judíos?" Pero ellos se indignaron y dijeron "Oh, bendito, somos cristianos, no nos llames judíos.* [435]

Según Juan, el santo interpretó el encuentro como una señal divina que le ordenaba asumir el papel de pastor de este rebaño.[436] Para llevar a cabo el plan de Dios, Simeón se transformó en sacerdote, legislador y juez de la comunidad:

> *El bienaventurado* [Simeón] *maravillándose de la simpleza y falta de cuidado de estos hombres celebró el sacrificio y les dio la comunión, y luego ellos*

[432] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 229-247.
[433] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 229.
[434] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 232.
[435] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 233-234.
[436] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 236.

> *abrieron sus bocas y agradecieron a Dios que les había enviado a él, mientras les impuso una regla (*ܩܢܘܢܐ*) por la que se deberían reunir cada primer día de la semana, abstenerse de la blasfemia, de la fornicación y del asesinato. Porque ninguno ellos estimaba la sangre de un hombre, ni vecino ni extranjero, del valor de una langosta y nadie reclamaba por ella, pero, el santo investigó esos asuntos, y de aquellos que él supiera que ese asunto había sucedido, los expulsaba de la comunidad cristiana y eran separados como idólatras o judíos.*[437]

El relato concluye con un elogio a las virtudes del santo y de la comunidad de ascetas fundada por él en la aldea. En este elogio, el autor destacaba que su acción había tenido un efecto civilizador entre los pastores de la montaña:

> *Y esas montañas fueron también sujetas y temieron hacer algo fuera del orden (*ܛܟܣܐ*), que el anciano* [Simeón] *oyera de ello y los separara de la comunidad de los hombres o que los maldijera. Y pasaron veintiséis años mientras él estuvo allí en esta vida, y siempre recibimos su bendición y estuvimos en relación con él. Y oíamos de él sobre el salvajismo de ese pueblo (*ܒܪܒܪܝܘܬܗܘܢ ܕܥܡܐ ܗܘ*) y de su subyugación (*ܫܘܥܒܕܗ*) y de todos los tormentos que le inflingieron.* [438]

El tema principal que se desarrollaba en la *Vida de Simeón el montañés* era la oposición entre lo civilizado y lo salvaje. Pero dicha oposición se desplegaba de manera ambigua ya que, de esta manera, era capaz de generar significados equívocos que le otorgaban simetría al relato. Esta ambigüedad se asienta sobre la atribución de valores opuestos a conceptos equivalentes. En primer lugar, la oposición estaba determinada por la geografía. Las montañas, el carácter pastoril de la economía y la dispersión de la población que habitaba en ellas no permitían incorporar a este grupo humano entre los "civilizados", sino que vivían *a la imagen de las bestias* (ܒܕܡܘܬܐ ܕܚܝܘܬܐ)[439] y con simpleza (ܦܫܝܛܘܬܐ).[440] De la misma manera, Simeón vivía en las montañas *a la imagen de las bestias* (ܒܕܡܘܬܐ ܕܚܝܘܬܐ) sin tener otra relación que la establecida con Dios.[441] Pero esta animalidad, a diferencia de los pastores, adquiría un valor positivo. Su renuncia a toda vinculación con otros seres humanos no lo transformó en un incivilizado sino que lo instituía en un estado de naturaleza, que se asemejaba al

---

[437] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 241.
[438] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 246-247.
[439] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 233.
[440] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 241. Notemos que, en la literatura hagiográfica, ser "simple" (syr. ܦܫܝܛܐ, gr. ἁπλόος, lat. *simplex*) es una de las condiciones clásicas del monje. En este sentido puede ser tanto una virtud como una flaqueza ver P. Canivet, *Op. cit.,* p. 263 n. 29.
[441] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 229.

estado primigenio de la humanidad previo a la caída. Por su descenso al estado salvaje había recuperado la primordial libertad que lo habilita como civilizador de los otros. [442]

En segundo lugar, esta oposición entre civilizado y salvaje asumía también una dimensión religiosa. Por un lado, los montañeses carecían de toda piedad ya que no ofrecían el debido sacrificio al verdadero Dios, ¡y ni si quiera a los falsos dioses! Dicha falta de piedad los empujaba a un modo de vida que no respetaba las leyes humanas (simbolizadas en el adulterio, el asesinato, y la blasfemia). A la impiedad de los pastores se opuso, lógicamente, la piedad del santo. Su soledad en la montaña era parte de su contacto íntimo con Dios, a través de la oración, la abstinencia y la contemplación de los ángeles.[443] Así el ermitaño, al abandonar el mundo, adquiría el carisma para operar en él, trayendo el orden allí donde se ha perdido. En consecuencia, la presencia del santo era aquello que fijaba el límite entre lo civilizado y lo salvaje, restaurando el orden perdido al devolverles a los pastores el vínculo con el mundo civilizado. La humanidad de aquellos provino de su piedad, y ésta dependía de la presencia del santo entre ellos.

En la anécdota de Simeón el montañés volvemos a encontrar el mismo entramado simbólico que describe la interacción entre el santo y la sociedad como polifuncional y que no se agota en la linealidad de la Iglesia como una institución que ejercía su patronazgo sobre la comunidad laica. La historia de Simeón el montañés difiere en contenido de las historias de Z'ura y Habib, sin embargo, en todas ellas podemos apreciar un patrón común. Ya sea en su papel de árbitro o de civilizador, el autor concibió sus anécdotas de acuerdo con un modelo en el que la intervención del santo en la sociedad constituía un elemento generador de un nuevo orden, construido en torno a su carisma ascético. En todos los casos la existencia del orden social era el resultado de la presencia de la santidad en su entorno, funcionando a la vez como elemento externo –estableciendo la oposición entre el monje y el mundo- e interno –haciendo de de sus intervenciones el origen del orden social-. En cada una de las anécdotas de las *Vidas de los santos orientales*, las intervenciones de los monjes asumían variadas formas cuyos resultados eran, sin embargo, similares: la conversión, ya sea individual, ya sea colectiva a un orden reestablecido a través de la primacía de la verdadera Iglesia. Estas intervenciones, le conferían una dimensión esencialmente misionera que se transformó en una condición *sine qua non* para identificar la santidad. Como veremos a continuación, estos relatos guardan una relación con la manera en que el autor recreó la imagen de lo social,

---

[442] S.A. Harvey, *Op. cit.,* p. 97. *Cf.* P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, Muchnik, 1993 (1988), p. 448.

[443] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 229 describe el santo en las montañas [...] *no tenía otro contacto que* [el que tenía] *con Dios, pues en cada momento levantaba sus ojos al cielo, y se maravillaba con las huestes sublimes, que se elevaban frente a Dios sin obstáculo, y no cesaban en su canto de alabanza ni por un momento.*

la cual se sustenta en una eclesiología centrada en una oposición radical entre lo material y lo espiritual.

El Santo como constructor de la comunidad ortodoxa

Hasta el momento hemos señalado el indisoluble lazo que unía las dimensiones religiosa y social en las intervenciones de los santos. Además destacamos que este lazo fue un mecanismo que, en última instancia, hacía posible la conversión del santo en una forma de liderazgo válida para la sociedad. Ahora nos corresponde analizar este mismo fenómeno en conexión con la polémica religiosa. En muchas de esas mismas historias, Juan de Éfeso vinculaba la cuestión de la pérdida y recuperación del orden a los esfuerzos de santones y obispos por propagar la fe ortodoxa (ya sea en contra de los paganos y judíos ya sea contra los herejes, primariamente calcedonianos). Como ha señalado Harvey, esta dimensión misionera era, en gran medida, el resultado de la identificación de la práctica ascética con las condiciones ligadas a la persecución.[444] Esta identificación se hace evidente en la insistencia del autor en asociar el exilio al que fueron condenados los líderes monofisitas y la condición de extranjero propia de la vida monástica. Esta identificación era posible gracias a que ambos fenómenos se definían a partir de un mismo campo semántico (ܐܟܣܢܝܐ-ܐܟܣܘܪܝܐ) que remite tanto a la idea de exilio como medida legal tanto como abandono voluntario del mundo.[445] En este sentido, para Juan de Éfeso, el exilio y la trashumancia de los santos era tanto el resultado de la acción política del Estado como una extensión de su vocación ascética. Por lo tanto, el exilio al que fueron sometidos los líderes monofisitas debía ser entendido como la prolongación de su exilio interior, esto es, su rechazo al mundo. Si los santos eran extranjeros en un mundo gobernado por el mal, su expulsión de monasterios o sedes episcopales no obedecía tanto a la imposición de medidas represivas, como a su férrea decisión de no someterse a las autoridades del mundo.[446] En consecuencia, el exilio era siempre un acto voluntario que reafirmaba su santidad, más una huida del mundo que un castigo impuesto por las autoridades. Este doble sentido del exilio en el que se confunde la virtud ascética con las circunstancias políticas es lo que revierte la condición del santo quien, a través de ella, ha transformando una situación legal (un cismático fuera de la ley) en testimonio de la presencia divina. No es

---

[444] S.A. Harvey, *Op. cit.,* pp.100-101.

[445] Ambos términos siríacos son préstamos lexicales del griego (ξένος, ἐξορία) sobre el concepto ver A. Guillaumont, *Op. cit.*, P. Escolan, *Op. cit.,* pp. 207-218, D. Caner, *Wandering begging monks. Spiritual Authority and the Promotion of monasticism in Late Antiquity*. Berkeley, University of California Press, 2002, pp. 24-30.

[446] Juan a menudo subvierte el significado de estos exilios: Z'ura, Mare, y Juan de Tella asumen voluntariamente el exilio incluso sin que medie una medida represiva ver Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 3, 187-190, 416-417, 429, 507, 514.

necesario recordar que el santo errante, anónimo y pobre, que sufre por propia voluntad las incomodidades de una vida en permanente tránsito, es una de las imágenes más destacadas de la hagiografía del período. En este sentido, Juan ofrecía a sus lectores un modelo bien conocido y que gozaba de una amplia popularidad en los medios monásticos.[447] Sin embargo, no podemos limitar el predominio de este modelo a la influencia del medio cultural. La estrategia narrativa desplegada en las *Vidas de los santos orientales* adaptaba un modelo ascético a las necesidades propagandísticas de un liderazgo eclesiástico que había sido cuestionado por la pérdida del favor imperial. La realidad cotidiana de estos líderes estaba condicionada por las estrategias que la Iglesia imperial había diseñado para neutralizar la base regional de aquellos. Ésta consistía en enfocar su ataque en los líderes eclesiásticos, condenándolos a un exilio que los apartaba de la esfera pública, y los alejaba de su base de poder urbana.[448] En esta nueva configuración de fuerzas -que los mantenía confinados en un exilio en la capital bajo la vigilancia de las autoridades, reemplazados por clero partidario del concilio, e impedidos de comunicarse con sus fieles en las provincias- los principales líderes anticalcedonianos se enfrentaban a la disyuntiva de desaparecer o de reorganizarse sobre nuevas bases.

A partir de estas observaciones podemos concluir que la polisemia en la noción de exilio desplegada en las *Vidas de los santos orientales* era la base de una estrategia discursiva sobre la cual se estaba reconstruyendo un liderazgo que buscaba resignificar la relación entre los pastores y su comunidad. En la medida que la existencia de la Iglesia se asentaba en la relación de reciprocidad entre el liderazgo carismático y la comunidad,[449] era preciso encontrar mecanismos que pudieran borrar la distancia que la persecución ponía entre unos y otros. Una vez desarticuladas las bases tradicionales sobre las que se basaba, emergió un nuevo modelo, no sometido a la existencia de redes basadas en el intercambio estable de una autoridad establecida localmente, sino que ahora se articulaba en torno a su carácter itinerante, inestable pero a la vez ubicuo. En otras palabras, Juan de Éfeso reconfiguró un reconocido modelo hagiográfico con el fin de operar en una nueva realidad, que estaba determinada por la ausencia de una red episcopal estructurada y de un clero permanente. Esta nueva configuración revertía los patrones tradicionales de estructuración eclesiástica. En primer lugar, porque la imposición de la distancia entre unos y otros forzó a sus líderes a reconfigurar el ámbito espacial de la Iglesia anticalcedoniana. La ciudad como eje de la actividad episcopal cedió su lugar a la itinerancia y los monasterios rurales se transformaron en escalas de una autoridad en permanente tránsito que sólo se asociaba nominalmente a una sede urbana.[450] Esta circunstancia habilitó a los monasterios de Egipto y

[447] S.A. Harvey, *Op. cit.*, pp. 40-42.
[448] J.J. Van Ginkel, *Op. cit.* pp. 65-66.
[449] P. Escolan, *Op. cit.,* pp. 190-193.
[450] W.H.C. Frend, *Op. cit.*, p. 260-284.

Mesopotamia como puntos legítimos y autónomos sobre los que se articulaba la autoridad eclesiástica. A pesar de la incapacidad de ejercer las funciones análogas en las ciudades, el ámbito rural ofrecía un refugio contra la persecución estatal. En segundo lugar, esta particular configuración de las redes de solidaridad trascendía los límites físicos del Imperio, construyendo comunidades cuya existencia era el fruto de los vínculos personales entre un santo y un conjunto de laicos.[451] Esta nueva forma de vinculación significaba que las estructuras formales de la Iglesia imperial, asentadas localmente y basadas en la sucesión episcopal, habían sido anuladas. La persistencia de títulos episcopales que se asociaban a sedes específicas no debe hacernos perder de vista que la Iglesia anticalcedoniana se había desligado, debido a la incapacidad de ejercerlo efectivamente, de una base territorial fija para concentrarse en un modelo que hacía del carisma itinerante un elemento articulador. En otras palabras, la eclesiología de Juan de Éfeso se alejaba del modelo pentárquico que se hizo característico de la ortodoxia calcedoniana en el mismo período y lo reemplazó por un modelo basado exclusivamente en el carisma individual. Por otra parte, a diferencia de los historiadores de la generación anterior, Juan de Éfeso asumió la ruptura en el cuerpo eclesial como algo que, si bien no resultaba definitivo, constituía una realidad cotidiana. Ya no había santuarios estables que reclamar ni una legitimidad fundada en la sucesión episcopal que defender. Juan de Éfeso narraba la historia de la reconstrucción de una jerarquía que había sido desarticulada por la persecución de Justino I y las políticas centralizadoras de Justiniano y sus sucesores. Las figuras paradigmáticas de este nuevo modelo de liderazgo eran los grandes "obispos misioneros": Juan de Tella, Teodoro, Jacobo Burd'aya, Juan de Hefestópolis y Simeón de Beth Arsham (y deberíamos agregar al propio Juan de Éfeso).[452] Todos ellos eran obispos itinerantes, cuyas sedes eran puramente titulares, y los encargados de reconstruir una estructura eclesiástica que, bajo los criterios tradicionales, carecía de una base de legitimidad.

En la *Vidas de los santos orientales* la geografía del exilio abarcaba Siria, Mesopotamia, Egipto y Constantinopla. Pero, en especial, la ciudad imperial adquirió un papel predominante por su valor simbólico como centro de irradiación de la resistencia a partir de la década del 530. Como en los monasterios de Amida,[453] en Constantinopla dicha resistencia se estructuraba en torno a líderes cuya autoridad no dependía de la detentación efectiva de su función episcopal sino de su carisma. Las circunstancias históricas de la conformación de este núcleo monofisita en la capital coincidieron con los intentos de reconciliación entre ambas facciones a partir del ascenso al trono de

---

[451] *Ibid.*, pp. 296-315.

[452] Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales, Caps. 10, 24, 25,49, 50. *Cf.* J-N. M. *Saint Laurent, Apostolic Memories: Religious Differentiation and the Construction of Orthodoxy in Syriac Missionary Literature.* PhD. Thesis, Brown University, 2009, pp. 146-174.

[453] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 405-421.

Justiniano. No obstante, Juan concentró toda su atención en los líderes exiliados, y en su íntima relación con la pareja imperial, quien patrocinó la construcción de la iglesia de los santos Sergio y Baco,[454] junto al palacio de Hormisdas. Esta iglesia se transformó en el centro litúrgico de la comunidad monofisita de la capital.[455] A diferencia de los relatos fechados en el período de persecución de Justino I, en los cuales Juan privilegiaba como escenario al entorno rural de Amida, en el período de relativa estabilidad transcurrido entre 530 y 565 el eje del relato se volcó a Constantinopla. Por un lado, los monjes sirios, algunos de manera anónima y otros, como Z'ura o Mare, se establecieron precedidos por su fama bajo la protección de prominentes miembros de la corte y la burocracia imperial.[456] Luego, destacados obispos como Severo de Antioquía o Teodosio de Alejandría llegaron invitados por la misma pareja imperial. Gracias estas figuras, el palacio de Hormisdas[457] o los suburbios de Dercos y Sycae[458] se convirtieron en núcleos monofisitas.

La concentración de los líderes monofisitas dentro o cerca de la capital garantizó la existencia de un núcleo de autoridad que, a pesar del aislamiento, logró mantener lazos de solidaridad con los fieles en las provincias, gracias a los esporádicos desplazamientos en uno y otro sentido. Pero la ausencia de nexos estables con sus bases produjo un doble proceso, por un lado las redes de autoridad de la Iglesia monofisita se reconfiguraron sobre un patrón en el que primaban ciertos valores ascéticos ligados a la idea de martirio y, por otro, el proceso de separación y diferenciación entre ambas facciones se fue acelerando a partir de la configuración de una identidad monofisita distintiva.[459]

Este doble proceso determinó los contenidos de los episodios

---

[454] Hoy es la mezquita de Küçuk Ayasofya. Sobre los motivos de la construcción de la iglesia ver las interpretaciones opuestas de J. Bardill, "The Church of Sts. Sergius and Bacchus in Constantinople and the Monophysites refugees," *DOP*, 54, 2000, pp. 1-11 y B. Croke, "Justinian, Theodora, and the Church of Saints Sergius and Bacchus," *DOP*, 60, 2006, pp. 25-63.

[455] Ver Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 207, 478, *Cf.* J. Bardill, *Op. cit.*, S.A. Harvey, *Op. cit.,* pp. 17-27, M. Vallejo Girvés, "Desterrados en Constantinopla (ss. V-VIII): Insularidades y ámbitos monásticos," en E. Motos Guirao, & M. Morfakidis Filactós, (eds.) *Constantinopla. 500 años de su caída.* Granada, Universidad de Granada, 2006, p. 195, por el contrario B. Croke, *Op. cit.*, rechaza que la iglesia de los santos Sergio Baco haya sido construida para alojar a la comunidad monofisita de la capital.

[456] *Cf.* Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales, p. 35, 624-639, ver P. Hatlie, *The monks and Monasteries of Constantinople, Ca. 350-850.* Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 142-143, M. Vallejo Girvés, *Op. cit.*, pp. 187-188.

[457] Conocido por ese nombre por su primer propietario, el príncipe persa Hormizd -hermano y rival del *Shahan Shah*, Shapur II- que vivió como refugiado en Constantinopla en el siglo IV. Ver *PLRE* 2 p. 443. El palacio fue la residencia de Justiniano y Teodora hasta poco antes de su ascenso al trono.

[458] Sycae era una localidad vecina a la capital, en la rivera noroccidental del cuerno de oro. Durante la edad media, fue un lugar de asentamiento de mercaderes latinos (mayormente genoveses) de donde viene su nombre moderno Gálata. Dercos (actualmente Büyükdere) está a 30 km más al norte, en la rivera europea del Bósforo.

[459] S. Brock, *Op. cit.,* S.A. Harvey, *Op. ct.,* p. 83.

dedicados a los exiliados en Constantinopla. Las anécdotas constantinopolitanas carecen de articulación y cada relato se concentraba exclusivamente en la descripción de esfuerzos individuales por sostener la causa ortodoxa en la capital. Entre las personalidades mas notables, el autor hace mención de los ermitaños sirios Z'ura [460] y Mare, [461] quienes fundaron dos monasterios en los alrededores de Constantinopla. Algo similar sucede en el caso particular de la comunidad monástica alojada por la emperatriz en el palacio de Hormisdas.[462] En el episodio dedicado a esa comunidad, la narración adquiere la forma de panegírico colectivo que finaliza con la inclusión de dos milagros. El primero, evoca el derrumbe del salón que los monjes utilizaban como lugar de culto y la construcción de una iglesia en su lugar. [463] En el segundo, la comunidad es trasladada desde el palacio de Hormisdas al indigno palacio de Urbicio. [464] En ninguno de los casos es posible identificar un protagonista que opere como mediador en los milagros, por el contrario la santidad aparece como una cualidad espacial, es decir del santuario mismo del cual nace la comunidad de fieles. En efecto, a pesar de la oposición de las autoridades eclesiásticas, el palacio era *como un gran y admirable desierto de solitarios* (ܐܝܟ ܕܠܡܕܒܪܐ ܪܒܐ ܘܬܡܝܗܐ ܕܝܚܝ̈ܕܝܐ)[465] cuya presencia generó en la multitud el deseo de *buscar su comunión* y abandonar la herejía, el judaísmo y el paganismo.[466]

Las vidas de Z'ura, Mare y los monjes del palacio de Hormisdas proveen interesantes indicios acerca de las implicaciones de la cambiante geografía de la comunidad anticalcedoniana en la capital. [467] En especial los sucesivos traslados del monasterio instalado en el palacio de Hormisdas revela el progresivo distanciamiento entre los disidentes y el poder imperial pero, a la vez la necesidad del Estado de ejercer un control sobre ellos.[468] Como vimos, entre el 527 y el 530 un número creciente de miembros del clero anticalcedoniano había arribado a la capital con la intención de participar en las discusiones teológicas en vistas a un acuerdo. [469] Durante un tiempo éstos contaban con una relación fluida con el poder gracias al patronazgo de la emperatriz. De acuerdo con la interpretación de Jonathan Bardill, durante estos mismos años, la pareja imperial patrocinó la construcción de la iglesia de Sergio

---

[460] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 18-35. Sobre Zur'a ver también Miguel el sirio: *Crónica* pp. 200-203. *Cf.* J.J. Van Ginkel, "Making History: Michael the Syrian and His Sixth-Century Sources," en R. Lavenant (ed.), *VII Symposium syriacum. OCA* 256, Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1998, pp. 351-358.
[461] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 422-439.
[462] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 474-482.
[463] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 480.
[464] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 481-482.
[465] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 477.
[466] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 479-481.
[467] Esta comunidad monástica seguía funcionando en los tiempos de la redacción de su obra. Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 482.
[468] M. Vallejo Girvés, *Op. cit.*, p. 13.
[469] *Cf.* Elías de Dara: *Vida de Juan de Tella,* p. 39.

y Baco.[470] Este autor destaca que la dedicación del nuevo templo tenía un gran valor simbólico debido a la popularidad de la que gozaba su culto en Siria y Mesopotamia, en particular entre los monofisitas.[471] A pesar de las críticas realizadas por Brian Croke a la cronología presentada por Bardill,[472] es indudable que para la década del 530 esta iglesia se transformó en el centro de reunión para el grupo de refugiados monofisitas, en la capital.

No es posible establecer con seguridad los alcances de las medidas del concilio antimonofisita del 536, pero con certeza afectó la posición relativa de los disidentes.[473] Luego de la muerte de Teodora, doce años después del concilio, la situación cambió drásticamente y la presión de los calcedonianos obligó a la comunidad a trasladarse a la casa de Urbicio.[474] La instalación de los monofisitas en el palacio de Hormisdas había obedecido no sólo a las intenciones de la pareja imperial de obligar a ambos bandos a establecer un acuerdo, sino que además reflejaba las esperanzas de los líderes monofisitas de poder influir en la política eclesiástica de Justiniano. Por este motivo, el acceso a la corte y el establecimiento de un sólido núcleo monofisita en la capital era una condición necesaria para el éxito de cualquier oposición a una política pro-calcedoniana. Pero, en su lectura retrospectiva, Juan de Éfeso minimizó dicha estrategia a la vez que interpretaba el aglutinamiento de líderes monofisitas en la capital como consecuencia de la persecución desatada en las provincias. Esta "reinterpretación" de los acontecimientos se hace evidente en las numerosas exageraciones e inconsistencias de las que están plagados los relatos dedicados a los refugiados. En algunos casos las razones del viaje parecen incompatibles con sus resultados. Por ejemplo, Z'ura viajó a Constantinopla con el objeto de elevar su queja al emperador por los abusos cometidos por el patriarca de Antioquía, Efrén de Amida, pero su viaje devino en su instalación definitiva en la capital.[475] Lo mismo sucedió en el caso del ermitaño Mare. Para huir de los

[470] J. Bardill; *Op. cit.,* pp. 9-10.

[471] En efecto, el culto a los santos Sergio y Baco tenía su santuario principal en la fortaleza fronteriza de Rusafa (Sergiópolis) en la frontera siria. Este culto adquirió gran relevancia entre las tribus árabes de la región de Hawran en el desierto oriental de Palestina, donde el monofisismo estaba ampliamente difundido. Desde allí su culto se extendió a todo el desierto árabe entre la frontera romana y el Tigris. El obispo monofisita de Persia Ahudemmeh dedicó un monasterio a los santos Sergio y Baco en la región de *Bēth Arabaiē, Cf. Vida de Aḇudemmēh,* pp. 28-29. En el siglo VI su culto se transformó en una marca distintiva de los árabes cristianizados. Sobre este culto recomendamos el excelente trabajo de E.K. Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran,* Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 99-129.

[472] En efecto B. Croke, *Op. cit.*, ubica la construcción de la iglesia en la década del 520 como parte de la política de legitimación de Justiniano.

[473] Con seguridad sabemos de dos defecciones significativas, el abad del monasterio del palacio de Hormisdas, Pablo, firmó bajo amenaza la deposición de los obispos monofisitas, y, probablemente, la de Zacarías de Mitilene.

[474] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p.481.

[475] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp.18-35.

lazos familiares,[476] Mare inició una peregrinación por los monasterios de Siria y Egipto durante quince años. De acuerdo con los cómputos de Brooks,[477] en el año 536, fue expulsado de su encierro en Egipto, probablemente como consecuencia de las decisiones del concilio antimonofisita de ese mismo año. Entonces, Mare *fue poseído por el fuerte deseo de ir a Constantinopla para dedicarse a dirigir una severa reprimenda a los emperadores*. [478] Una vez en la ciudad, el santo pronunció un discurso admonitorio ante el Justiniano y Teodora que provocó su asombro y el deseo de alojarlo en su palacio.[479] Sin embargo, rechazó la ayuda de la emperatriz y prefirió instalarse en la rivera opuesta del cuerno dorado, en Sycae, donde, con la ayuda del chambelán Calínico, fundó un monasterio.[480] La fundación del monasterio tuvo como resultado la inserción del santo en un nuevo entorno social. No hay ninguna indicación de que Mare haya alcanzado su objetivo, esto es revertir la política imperial, pero su intervención produjo como resultado su transformación en un patrón local, dedicado al cuidado de los pobres.[481] En última instancia, Juan no medía el éxito del santo por su victoria en el campo doctrinal sino por su capacidad de articular nuevas relaciones sociales, es decir, constituir un orden eclesial.

Las experiencias pastorales de los monjes exiliados en Constantinopla no constituyeron el único modelo misionero presente en las narrativas dedicadas a los desterrados en la capital. Junto a ellas encontramos las intervenciones de los obispos que se producían en un contexto diferente. Mientras que los primeros se caracterizaban por ser fundadores de comunidades que gozaban de una relativa libertad, en un contexto mayormente público, el destino de los obispos estaba marcado por el secreto y la reclusión. Dentro del cúmulo de anécdotas conservadas por Juan de Éfeso es posible distinguir dos modelos alternativos de liderazgo episcopal. El primero de ellos coincide con el conjunto de obispos que se congregaron en Constantinopla para las ya mencionadas conversaciones patrocinadas por Justiniano y Teodora. Las figuras sobresalientes de este primer modelo fueron los tres patriarcas en el exilio: Severo de Antioquía, Teodosio de Alejandría y Antimio de Constantinopla.[482] A diferencia de los casos de Z'ura o Mare, Juan no se preocupó tanto por la función pastoral de éstos como por su descripción como testimonios de una vocación ascética, que se materializaba en su papel de mártires de la ortodoxia. Por supuesto, no es necesario aclarar que en este punto las similitudes con los monjes son evidentes, pero la coincidencia se desvanece cuando comparamos sus respectivas carreras. Por un lado, Juan

[476] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 427.
[477] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 428 n. 1.
[478] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 428.
[479] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 428-430.
[480] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 431-432.
[481] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 432, 437.
[482] A los que el autor agrega a los sucesores de Severo, Sergio de Tella y Pablo el negro. *Cf.* Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 482-487.

omitió las motivaciones políticas que convocaron a unos y otros a la capital.[483] Pero las radicales intervenciones públicas de los monjes, relatadas en detalle por el autor, seguían un patrón inverso al de los obispos. Los primeros, abandonaron su reclusión para sumergirse en el un combate que los llevó a transformarse en pastores de una nueva comunidad. Mientras que los segundos, resignan su actividad pastoral para asumir su exilio como una vuelta a las labores monásticas previas al episcopado. Severo era la encarnación de este modelo:

> […] *fue el primero en destacarse en la grande y constante lucha* (ܐܓܘܢܐ del gr. ἀγών) *de la persecución, cuando fue expulsado de la ciudad de Antioquía, fue a la ciudad de Alejandría, y huyó al desierto de Egipto, donde cumplió con la imagen del monacato que previamente había vivido en una vida de pobreza y austeridad y se involucró en la gran lucha del debate con Julián de Halicarnaso* […]*Pero el bendito Severo fue convocado, antes de esas cosas,* [484] *por el emperador a la ciudad imperial por causa de la paz de la Iglesia, y bajo la gran presión de todos fue diciendo "porque es la voluntad de todos, iré pero es imposible que sea cumplida cualquier cosa por aquellos que son poderosos", y fue allí y sirvió dos años enseñando y trabajando.*[485]

Esta breve semblanza merece algunas observaciones. Si analizamos la anécdota en su conjunto, la figura del patriarca difiere de las descripciones que hicieron Zacarías de Mitilene y Juan de Beth Aftonia. Mientras que éstos habían descrito a su héroe como un obispo filósofo y un pastor celoso de la ortodoxia inmerso en los debates de su tiempo,[486] Juan de Éfeso presentaba a Severo como un mártir y asceta reticente a cualquier protagonismo en la polémica.[487]

El vocabulario empleado por Juan de Éfeso no es de ninguna manera neutro. La recurrencia de palabras extraídas del contexto ascético, utilizadas para designar a las actividades de Severo pone en primer plano esta dimensión como marco de referencia de su participación en la polémica, subordinando así su función episcopal a los requerimientos del discurso hagiográfico. Esta subordinación se descubre en la manipulación que hizo el autor de tópicos propios de la literatura hagiográfica. Por ejemplo, cuando Juan explicaba la reticencia de Severo a dialogar con el emperador, sus razones se inscribían dentro del *topos* de la negativa del monje a abandonar la tranquilidad monástica

---

[483] *Cf.* Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 22-23.

[484] Se refiere a la deposición de Antimio de Constantinopla. Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 483-484.

[485] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 485.

[486] Juan de Beth Aftonia: *Vida de Severo de Antioquía,* pp. 123-126, Zacarías de Mitilene: *Vida de Severo de Antioquía,* p. 75.

[487] P. Allen, 'Severus of Antioch and pastoral care," en P. Allen, W. Mayer, & L. Cross, (eds), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, vol. 2, Brisbane, Centre for Early Christian Studies, 1998, pp. 387-400, p. 387; P. Allen & C.T.R. Hayward, *Op. cit.*, pp. 4-5.

para intervenir en favor de la ortodoxia. De esta manera, la actitud que adjudicaba a Severo parece más adecuada a la biografía de un ermitaño que a la de un obispo que, de acuerdo con los numerosos testimonios que poseemos, jugó un papel activo en la política eclesiástica.[488] Por el contrario, en las *Vidas de los santos orientales* Severo, deja de ser la cabeza visible o, como pretende Zacarías, el vocero de la facción anticalcedoniana, asumiendo el papel del obispo-monje que se apropió de su exilio como un regreso a su vocación ascética.

El segundo modelo episcopal presente en las *Vidas de los santos orientales* está constituido por los "obispos misioneros" que recorrieron todos los rincones del Oriente reorganizando en la clandestinidad una estructura eclesial, consagrando allí donde era necesario un clero monofisita que fuera capaz de administrar los sacramentos para los fieles. Juan de Tella abandonó su vida de quietud en el monasterio para recorrer todas las provincias orientales y, disfrazado de mercader, visitaba los monasterios donde consagró sacerdotes y diáconos.[489] En la década siguiente Teodoro y Jacobo fueron comisionados por la emperatriz Teodora para iniciar una misión entre las tribus árabes del desierto de transjordania. La emperatriz los había comisionado como respuesta al pedido que le hizo el rey de la confederación Gasánida para que le enviara sacerdotes.[490] Mientras que Teodoro fue consagrado obispo del *campamento de los árabes* [491] y *ejercía su autoridad en los territorios del sur y occidentales y todo el desierto de los árabes desde Palestina hasta Jerusalén,* Jacobo fue consagrado obispo de Edesa y

---

[488] Tanto las referencias de Evagrio escolástico, Juan de Beth Aftonia y Pseudo-Zacarías como su copiosa producción literaria atribuyen la resistencia de Severo a dejar su exilio en el desierto egipcio al temor mucho más mundano a la represión imperial y no al escepticismo acerca de los resultados del debate. De hecho, la carta dirigida al emperador citada por Pseudo-Zacarías constituye un interesante ejemplo de afectación retórica de un obispo educado. *Cf.* Juan de Beth Aftonia: *Vida de Severo de Antioquía,* pp. 168-169, Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* III, 33, p. 175, Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica, II,* p. 123-131, esta última cita completa la carta de Severo a Justiniano expresando su temor de ir a la corte. En ella no sólo explicaba su reticencia sino que además dejaba en claro sus condiciones para emprender el viaje. *Cf.* P. Allen & C.T.R. Hayward, *Op. cit.,* pp. 52-54.

[489] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 517-523.

[490] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 500. La confederación gasánida (*Banu Ghassan*) estaba constituida por tribus árabes parcialmente asentadas a lo largo de la frontera oriental romana desde Petra hasta el río Éufrates. El centro político de esta confederación se encontraba en el macizo de Hawran al sur de la actual ciudad de Damasco donde la tribu de los Jafníes de había asentado como aliados de los romanos antes del siglo IV. En el siglo VI los Gasánidas, bajo el liderazgo de Harith (Ἀρέθας) Bar Gabala (الجارث بن جبالة) de la tribu de los Jafníes, lucharon junto a los romanos contra los persas, ver *PLRE* 3, pp. 111-112. Tanto Harith Bar Gabbala como su sucesor Mundir (Ἀλαμούνδαρος) Bar Harith (المنذر بن جارث), *PLRE*, pp. 34-37, fueron activos promotores del monofisismo. Ver J.S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-islamic Times.* Londres, 1979; I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*. Washington, Dumbarton Oaks, 1995, vol. 1, pp. 735-792; E.K. Fowden, *Op. cit.,* pp. 141-173.

[491] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 490. Se refiere al campamento (Hirtha) árabe probablemente en Jabiyah (ar. الجابية - syr. ܓܒܝܬܐ) en las alturas del Golán. Jabiyah era la capital y centro de culto de la confederación Gasánida.

ejerció su misión por todo el Oriente disfrazado como un pordiosero.[492] En cambio, Juan de Hefestópolis consagró clandestinamente obispos en la misma Constantinopla, a pesar de las presiones, internas y externas, para no hacerlo.[493] En todos estos casos nos encontramos con una nueva generación de obispos que se diferenciaba de, y por momentos estaba en conflicto con, la generación previa. El origen de esta nueva generación estaba en un acotado núcleo de obispos residentes en la capital a partir del cual se reconstituyó toda una jerarquía en las provincias. Estos obispos itinerantes, circulando entre los dispersos establecimientos monásticos que conservaban lazos de solidaridad con el núcleo de la capital, oficiaron consagraciones clandestinas (algunas de ellas multitudinarias) por medio de las cuales recrearon una élite religiosa cuyo origen era casi exclusivamente monástico.[494] Ciertamente había un lazo de continuidad, Antimio de Constantinopla, Severo de Antioquía hasta su muerte y (por más tiempo) Teodosio de Alejandría eran el nexo que los ligaba a la sucesión episcopal. Pero este nexo resultaba en exceso tenue y la autoridad de los nuevos líderes descansaba casi exclusivamente en su carisma como fundadores de redes de solidaridad que conectaban al núcleo de la capital con los fieles locales.

El carisma ascético fue el fundamento sobre el que el autor construyó la continuidad entre ambas generaciones. Sin embargo, esa continuidad encubría un cambio en las circunstancias políticas en las que el carisma ascético era el único mecanismo disponible para reconstruir la autoridad de esta élite eclesiástica. Por esta razón, la relación personal que se establecía con Dios fue el vehículo que generó una legitimidad para esta nueva estructura, que estaba desvinculada de las fuentes formales de autoridad religiosa.

Por otra parte, Juan introdujo la clandestinidad como elemento dominante en el relato con el fin de asegurar a esta nueva jerarquía de un principio de legitimidad. En este sentido no debe sorprendernos que las descripciones de estos obispos recorriendo las provincias imperiales ocultos detrás de atuendos laicos guarden estrecha relación con los abundantes episodios en los que la santidad permanece oculta.[495] Estas historias ponen de manifiesto una preocupación ya antigua por definir aquellos patrones que identifican la santidad. Nos basta recordar la *Vida del hombre de Dios*,[496] que desarrolló por primera vez el motivo hagiográfico del santo oculto detrás de la

[492] De ahí su sobrenombre ܒܘܪܕܥܢܐ o ܒܘܪܕܥܝܐ "el harapiento" Ver Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 423, 489 n. 3, 580-585. Cf. J-N. M. Saint Laurent, *Op. cit.*, pp. 175-204.
[493] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, pp. 329-331.
[494] *Cf.* S.A. Harvey, *Op. cit.,* pp. 106-107.
[495] *Cf. Juan de Éfeso: Vidas de los santos orientales*, pp. 248-259, 459-466, 470, 505-531, 537-542, 576-585.
[496] Compuesta en siríaco a mediados del siglo V por un clérigo de Edesa y luego popularizada en el mundo grecolatino como la *Vida de San Alexis*, A. Amiaud, (ed.) *La legend syriaque de St. Alexis l'homme de dieu.* París, Bouillon et Wieweg, 1889.

fachada de un mendigo.[497] Este motivo advertía al lector acerca de la posibilidad de reconocer en los pobres y desamparados la imagen misma de Cristo.[498] En otras palabras, la santidad podía residir en aquellas personas que públicamente llevaban una vida profana. Para Juan de Éfeso este motivo asumía un nuevo significado. Tanto los misioneros clandestinos como los monjes y laicos que ocultaban su santidad detrás de una fachada mundana construían la Iglesia en secreto y su intervención solo era perceptible para aquel capaz de discernir entre la verdadera santidad y el mundo.

Ya hemos mencionado como la recepción de los sacramentos, en particular la comunión, con el clero hereje había sido un tema de capital importancia desde los primeros años del cisma. Tanto Juan Rufo como Zacarías escolástico, aunque expresaban puntos de vista diversos, percibían en este problema la base de la identidad comunitaria. De la misma manera que para Juan Rufo la santidad de Pedro el íbero legitimaba la comunión con determinada sucesión episcopal, el carisma espiritual de los santos retratados por Juan de Éfeso (incluso cuando éste permanecía oculto) era la revelación de la presencia de Dios en los sacramentos que ellos impartían. Esa revelación emanaba de su capacidad para restituir el orden en un mundo confuso y gobernado por fuerzas malignas. Sus milagros, su pureza doctrinal y su capacidad de intervenir eficazmente en la sociedad eran, en última instancia, una prueba tangible de la autoridad de quienes rechazaban el concilio.

La *Historia eclesiástica*

Dos décadas después de concluir la redacción de las *Vidas de los santos orientales*, Juan de Éfeso compuso una *Historia eclesiástica* que comprendía la historia universal desde Julio César hasta Mauricio.[499] Esta obra estaba dividida en tres partes de las cuales sólo se conserva parcialmente la tercera. La primera parte (completamente perdida) estaba conformada por dos secciones heterogéneas: la primera estaba organizada como una breve crónica de emperadores desde finales del siglo I a.C. hasta Constantino, mientras que la

---

[497] Este motivo de la santidad oculta se extiende también al motivo del "loco por la gracia de Cristo" en la figura de los σάλοι bizantinos y los modernos юродивый rusos. Ver V. Deroche, *Op. cit.*; D. Krueger, *Symeon the holy fool. Leontius' Life and the late antique city.* Berkeley, University of California Press, 1996; P. Ubierna, "El Santo en la sociedad Bizantina. Una hagiografía de la estulticia de Simeón de Emesa a Andrés de Constantinopla," *Byzantion nea Hellás,* 16, 1997, pp. 235-247; y el estudio general de S. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond.* Oxford, Oxford University Press, 2006.

[498] R. Doran, *Stewards of the poor: The man of God, Rabbula and Hiba in fifth Century Edessa.* Kalamazoo, Cistercian publications, 2006; H.J.W. Drijvers, "The man of god of Edessa, Bishop Rabbula, and the Urban poor Church and Society in the Fifth Century," *JECS*, 4.2, 1996, pp. 235-248.

[499] La narración se detiene entre 588-589, ver E. Honigmann, "L'histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse," *Byzantion,* 14, 1939, pp. 615-25; P. Allen, "A New Date for the Last Events in John of Ephesus' Historia Ecclesiastica," *OLP,* 10, 1979, pp. 251-254.

segunda (un poco más extensa) era una historia de la Iglesia que abarcaba desde el concilio de Nicea hasta el segundo concilio de Éfeso.[500] La segunda parte comprendía desde el concilio de Éfeso hasta la promulgación del edicto de Justino II conocido como el "segundo Henoticón" (571). De esta última sólo se conservan un manuscrito fragmentario conservado en la British Library,[501] y algunas citas de historiadores posteriores.[502] Estos fragmentos fueron editados por Land en 1868[503] y luego por Chabot en 1895 y traducidos por Nau al francés en 1897.[504] La tercera y única existente (casi completa) de las tres partes estaba dedicada al período 571-588/9 y se conserva en un solo manuscrito, datado en el siglo VII, perteneciente al monasterio de Santa María Madre de Dios (*Deir Al-suriani*) del desierto de Scete (Egipto).[505] La primera edición del texto siríaco fue realizada por William Cureton en 1853,[506] mientras que en 1860 Robert Payne Smith[507] realizó una cuestionable traducción al inglés, reordenando los capítulos y añadiendo comentarios personales sin distinguirlos del texto. Finalmente, E. W. Brooks realizó una nueva (y hasta el momento definitiva) edición junto con una traducción latina.[508]

A diferencia de las *Vidas de los santos orientales,* la *Historia eclesiástica*, por su estructura y contenidos, exceden el mero registro biográfico y extienden sus intereses a temas más amplios como la historia política y militar. Junto con los avatares de la corte imperial,[509] podemos encontrar temas tan variados como la conversión de los nubios al cristianismo,[510] una historia del rey árabe Mundir Bar Harith,[511] y la guerra que enfrentó a romanos y persas entre 572-589.[512] No obstante, a lo largo de la tercera parte, la centralidad de los temas de índole religiosa confiere a las referencias de carácter hagiográfico un lugar

---

[500] S. Brock, *Op. cit.*, p. 6. F. Nau, "Analyse de la second partie inédite de l'Histoire ecclésiastique de Jean d'Asie," *Revue de l'Orient Chrétien* 2, 1897, pp. 455-493.
[501] Add. 14650 del siglo IX.
[502] W. Witakowski, "The sources of Pseudo-Dionysius for the third part of his Chronicle," OSue, 40, 1991, pp. 252-75.
[503] J.P.N. Land, (ed.) *Joannis episcopi Ephesi Monophysitae. Scripta Historica.* Leiden, Brill, 1868, pp. 289-329.
[504] J.B. Chabot, (ed.) *Incerti autoris. Chronicon anonymum Pseudo Dionysianum vulgo dictum II. Accedunt Iohannis Epheseni Fragmenta. CSCO* 104, 1933. pp. 403-420. F. Nau, "Analyse de la second partie inédite de l'Histoire ecclésiastique de Jean d'Asie," *Revue de l'Orient Chrétien* 2, 1897, pp. 455-493.
[505] Que, naturalmente, se conserva en la British Library, Add. 14640.
[506] W. Cureton, (Ed.) *The third part of the Ecclesiastical History of John of Ephesus*. Oxford, Oxford University Press, 1853.
[507] R. Payne, (trad.) *Op. cit.*.
[508] E.W. Brooks, (ed.) *Johannes Epheseni Historia eclesiástica Pars tertia.* CSCO 105/54 (texto), 106/55 (traducción latina), 1935-1936.
[509] *Cf.* Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* pp. 262-278.
[510] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*. pp. 182-188 y 233-243.
[511] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, pp. 216-221.
[512] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, pp. 278-343.

preponderante.[513] Esta particular articulación de temas eclesiásticos y seculares no es ajena a la *tradición* historiográfica cristiana, en particular si tenemos en cuenta la importancia que tenía la vinculación entre éstos y las políticas religiosas imperiales.[514] En este sentido, Juan no hacía más que retomar modelos literarios previos para probar que el apoyo imperial al concilio de Calcedonia constituía una ruptura momentánea en el orden eclesiástico cuya restauración dependía de la definitiva conversión del emperador a la ortodoxia anticalcedoniana.[515]

No obstante su inserción dentro de esta *tradición* historiográfica, el autor manipuló el modelo monárquico excediendo los límites del Imperio. En efecto, la *Historia eclesiástica* atribuyó un peso inusual (aunque no sea del todo novedoso) a acontecimientos y personajes que se ubicaban fuera del dominio romano (Nubia, Arabia, Persia, Armenia, Iberia) en torno a los cuales se generaba, de una u otra manera, una reflexión en torno a los límites que condicionan la intervención del monarca en la Iglesia. Como veremos, la presencia en la *Historia eclesiástica* de diversos modelos que representan esta relación, combinaba de manera particular la concepción eusebiana de la historia universal con motivos martirológicos y hagiográficos propios de la polémica religiosa. Su resultado final fue el establecimiento de un paradigma de intervención imperial en los asuntos eclesiásticos que constituyó, en última instancia, una *crítica* al modelo centralizador afianzado en la era post justinianea. El relato histórico ofrecía como alternativa un modelo dual en el que la relación jerárquica entre Iglesia e Imperio se encontraba invertida. Este modelo no se limitaba a los emperadores sino que también se proyectó a otros protagonistas que operaban como "espejos" por medio de los cuales eran evaluadas las políticas religiosas de los monarcas cristianos por excelencia.[516]

---

[513] La mayor parte de los capítulos están dedicados a las vicisitudes que sobrellevaron los refugiados monofisitas en la capital durante los reinados de Justino II, Tiberio y Mauricio. Ver Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, pp. 3-253. Pero además se agregan otros temas de política eclesiástica como las circunstancias que llevaron al cisma alejandrino del 575. Ver Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, pp. 188-216 (Sobre el cisma en la Iglesia de Alejandría ver A. Grillmeier & al. *Op. cit.,* pp. 71-81), y el cisma de los triteístas, Ver Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, pp. 253-262 (Sobre los triteístas ver A. Van Roey, "La controverse Trithéite jusqu'a l'excommunication de Conon et Eugene (557-569)," *OLP* 16, 1985, pp.141-165). Otros eventos religiosos de interés para Juan son las persecuciones desatadas contra paganos (Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, p. 267) y arrianos (Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, p.266).

[514] G. Chesnut, *Op. cit.,* pp. 254-256.

[515] J.J. Van Ginkel, *Op. cit.,* p. 332 explica: *John wrote a Church History from a Monophysitic point of view, but his works, its presentation and contents, belong to the tradition of Eusebius, Sócrates, Sozomenus and Theodoret.*

[516] Ver J.J. Van Ginkel, *Op. cit.,* pp. 327-330. El historiador holandés considera que la actitud de Juan de Éfeso hacia Tiberio y Mauricio es, salvo en algunos pasajes en los que hace una crítica a la avaricia y nepotismo de éste último, benévola, mientras que Justino II, a pesar de sus buenas intenciones iniciales, es retratado en términos relativamente negativos por haberse dejado influir por sus consejeros. Por último, debemos notar que Juan atribuyó a Mauricio una actitud tolerante hacia los monofisitas, algo que contrasta con la historiografía posterior. *Cf.* Juan de Éfeso: *Historia*

El segundo Henoticón y la persecución de los monofisitas

El fracaso de los intentos de conciliación teológica ensayados por Justiniano [517] orientaron la política religiosa de su sucesor Justino II en una dirección diferente.[518] Inicialmente, esta nueva política contemplaba una actitud relativamente favorable a los monofisitas, que se habría guiado por las mismas premisas que rigieron las políticas conciliatorias de Anastasio y Zenón.[519] Contamos con dos conjuntos de testimonios acerca de las negociaciones que se produjeron entre calcedonianos y anticalcedonianos en los primeros seis años del reinado de Justino II. Ambos conjuntos derivan, directa o indirectamente, de los relatos de Evagrio escolástico y Juan de Éfeso. Evagrio hace una breve referencia a los esfuerzos conciliadores de Justino II, limitándose a transcribir el edicto promulgado en el 571.[520] En su edicto, el emperador, que buscaba establecer un punto medio aceptable a todos los bandos en la disputa, hacía su propia exposición de fe neocalcedoniana,[521] en la que, sin embargo, evitaba pronunciarse explícitamente acerca del concilio. En su declaración final el edicto exhortaba: *a todos ustedes a reunirse en la misma y única Iglesia católica y apostólica* [...] y *que nadie incite de aquí en más a disputar sobre personas* (πρώσοπα) *y palabras* (συλλαβάς).[522] A continuación de su cita, Evagrio señalaba que cada uno de los bandos interpretó la adición a su manera, por lo que el único

eclesiástica, pp. 310-343. Bar Hebraeus: *Cronografía,* pp. 85-86, Miguel el sirio: *Crónica,* p. 375. Además ver Y.R. Paret, "Domitianus de Melitène et la politique religieuse de l'empereur Maurice," *Revue des Etudes Byzantines*, 15, 1957, pp. 42-72; S. Brock, "Syriac Sources for the Seventh-century History," *Byzantine and Modern Greek studies,* 2, 1976, pp. 17-36.

[517] Luego de los intentos de conciliación a partir de conversaciones formales (527-536), y de los intentos represivos que precedieron al segundo concilio de Constantinopla (553), el emperador intentó un nuevo acercamiento entre monofisitas y diofisitas a partir de la doctrina del aftartodocetismo (establecido como dogma por edicto imperial en el 562). Pero este último esfuerzo de acercamiento fracasó por la abierta oposición que estas doctrinas encontraron en el occidente, algo que oscureció sus últimos años con la sombra de la herejía. Ver W.H.C. Frend, *Op. cit.*, p. 255, J. M. Hussey, Op. Cit., pp. 12-13; A. Grillmeier & al. *Op. cit.,* pp. 467-472.

[518] Sobre la política religiosa de Justino II nos remitimos al trabajo clásico de Averil Cameron, "The early religious policies of Justin II," en Baker, D. (ed.) *The Orthodox Churches and the West*, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 51-67.

[519] *Cf.* Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 486; Miguel el sirio: *Crónica,* pp. 331-336. Además ver W.H.C. Frend, *Op. cit.,* pp. 316-322; P. Allen, *Op. cit.,* pp. 22-25 y 212-213. Averil Cameron, *Op. cit.,* pp. 51-55.

[520] Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* V, 4, pp. 257-261.

[521] Por neocalcedonianismo se entiende la política intermedia promovida por Justiniano en el segundo concilio de Constantinopla (553). En este concilio la definición de fe de Calcedonia era interpretada en términos estrictamente cirilianos. Ver A. Grillmeier & al. *Op. cit.,* pp. 438-462.

[522] Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* V, 4, pp. 260-261. Con el término "palabras" (συλλαβάς) que bien se podría traducir por "sílabas" *se* refiere a la disputa por las preposiciones ἐν y ἐκ entre monofisitas y calcedonianos. En su traducción del edicto, Miguel el Sirio: *Crónica*, p. 341 traduce respectivamente por ܦܪ̈ܨܘܦܐ y ܣܘܠܒ̈ܐ.

resultado posible era el mantenimiento del *statu quo.*[523] En efecto, esta declaración final transformaba sensiblemente los términos del debate y reivindicaba para la autoridad civil un lugar inédito en la persecución de crímenes religiosos. Este llamado a la concordia religiosa, lejos de resolver la disputa religiosa, ponía un fin a ella en base a la imposición de los poderes civiles por sobre las autoridades eclesiásticas. Ciertamente, cualquier tentativa de finalizar el cisma en base a la sola autoridad imperial parecía destinada al fracaso. Lejos de asegurar la unidad entre ambas facciones, el resultado fue la multiplicación de divisiones al interior de ellas. Si bien varios obispos monofisitas participaron de las negociaciones y aceptaron reestablecer la comunión con los calcedonianos, los más radicalizados entre los monofisitas rechazaron el acuerdo exigiendo una condena explícita del concilio.[524]

El segundo conjunto de testimonios relativos a los sucesos, que pertenece a Juan de Éfeso y sus continuadores medievales, amplía la información provista por Evagrio. Desafortunadamente, los capítulos iniciales del libro I de la tercera parte de su *Historia eclesiástica* se han perdido, aunque buena parte de su relato puede distinguirse en la *Crónica* de Miguel el sirio.[525] Con toda seguridad, el material que utilizó el historiador del siglo XII para describir los eventos 565-571 proviene de Juan, por lo que podemos darnos una idea relativamente clara de su contenido.[526] Miguel hace un relato pormenorizado de las negociaciones iniciales que emprendieron ambos bandos a instancias del emperador. Las negociaciones comenzaron el mismo año del ascenso de Justino II cuando recibió con honores al patriarca de Alejandría Teodosio.[527] De los acercamientos iniciales, Miguel destacaba un acuerdo inicial al que arribaron ambos bandos en una conferencia en la ciudad de Calínico (probablemente en el año 567 o 568) en el que fue leído un edicto que acordaba amplias concesiones a los monofisitas.[528] Incluso el emperador comisionó al patriarca de Constantinopla Juan de Sirmin como mediador en las disputas entre severianos y triteístas.[529] Miguel advertía, seguramente apoyándose en Juan, que el resultado del fracaso en la mediación entre ambas facciones

---

[523] *Todos aprobaron este edicto, diciendo que estaba expresado en lenguaje ortodoxo. Sin embargo, ninguna de las facciones de la Iglesia se unió enteramente, porque el edicto declaraba claramente que lo que anteriormente ha sido inmaculado y sin cambio había sido defendido por las Iglesias debería continuar así en todo el tiempo siguiente.* Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* V, 4, p. 261.

[524] Brooks, E.W. "The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine schism of 575", *Bizantinisches Zeitschrift* 30, 1929-1930, pp. 468-476.

[525] Miguel el sirio: *Crónica,* pp. 331-341.

[526] Sobre las fuentes de Miguel el Sirio ver, J.J. Van Ginkel, "Making History: Michael the Syrian and His Sixth-Century Sources" en Lavenant, R. (ed.) *VII Symposium syriacum. OCA* 256, Roma, Pontificiumm Institutum Orientale, 1998, p. 357; *idem*, "Micheal the Syrian and his sources: Reflections on the Methodology of Michael the Greatas a Historiographer and its implications for modern Historians," JCSSS, 6, 2006, p. 55.

[527] Miguel el sirio: *Crónica,* p. 331.

[528] Miguel el sirio: *Crónica,* pp. 335-336.

[529] Miguel el sirio: *Crónica,* pp. 336-338.

anticalcedonianas fue la decisión imperial de emprender la persecución de los monofisitas.[530] El punto de partida del edicto fue la promulgación del edicto definitivo, que Miguel transcribió [531] y que coincide en gran medida con la versión citada por Evagrio.

En este punto podemos retomar el testimonio directo de Juan. El fracaso de la política conciliadora del edicto de Justino II reavivó la persecución dirigida contra los monofisitas. En el año 572, el emperador promulgó un edicto que ordenaba que todos los obispos monofisitas debían someterse a sus disposiciones bajo amenaza de prisión o exilio. Como dijimos, varios obispos acataron la disposición imperial aunque su sometimiento no derivó en el fin de las medidas represivas. Juan caracterizó al edicto como una trampa urdida por los colaboradores del emperador –calificados como *nestorianos y seminestorianos*[532]- y las autoridades civiles, quienes lograron su promulgación con una última cláusula que suponía la aceptación tácita del concilio.[533] En este contexto se inserta la referencia a la persecución desatada en la capital. Si bien la política religiosa imperial era uno de los centros articuladores en torno a los cuales Juan organizó los eventos de la tercera parte de su *Historia eclesiástica*, estaba menos interesado en la responsabilidad del monarca que en la de sus agentes.[534] Para él, tanto Justino II, como Tiberio II y Mauricio más adelante, fueron actores secundarios en el drama, cuya intervención se producía en virtud de su variable relación con los líderes eclesiásticos.[535] Por el contrario, los patriarcas de Constantinopla Juan el escolástico, o de Sirmin (565-577),[536] y Eutiquio (577-582)[537] fueron los verdaderos promotores de las medidas persecutorias contra

---

[530] Miguel el sirio: *Crónica,* p. 338.
[531] Miguel el sirio: *Crónica,* pp. 338-341
[532] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 25.
[533] Esta cláusula fue citada por Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* V, 4, p. 261: *pues la costumbre* (ἔθος) *y la práctica* (σχήμα) *que anteriormente ha prevalecido en la santa Iglesia católica y apostólica de Dios es fuerte e inmutable, y que permanezca por siempre*; pero omitida por Miguel el sirio: *Crónica,* p. 341, que cita un final ligeramente diferente. *Cf.* P. Allen, *Op. cit.,* p. 213. Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 25-26 refería indirectamente a esta cláusula: *que las costumbres de la Iglesia sean conservadas* (ܕܥܝ̈ܕܝܗ̇ ܠܡ ܕܥܕܬܐ ܢܬܢܛܪܘܢ).
[534] Juan hace un inusual ejercicio de sinceridad al reconocer que en buena medida su tono moderado al describir las responsabilidades de los emperadores, en el caso concreto de Justino II, se debe al temor de ser acusado de traición a la autoridad de la realeza. Ver Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 120-121.
[535] En primer lugar, Justino II parece particularmente dispuesto a intervenir a favor de la Iglesia imperial, dando lugar a las acusaciones presentadas por Juan de Sirmin. Ver Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 120-121/88. Por el contrario, Tiberio y Mauricio, a pesar de su expreso apoyo a la cristología calcedoniana, son a menudo reticentes, o llanamente opuestos, a romper el *statu quo* eclesiástico por medio de medidas represivas. Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 138-139, 267-268. Para un análisis más exhaustivo ver J.J. Van Ginkel, *Op. cit.*, pp. 327-330.
[536] *Cf.* Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 10-11/6-7.
[537] Sobre todo en su segundo período en el patriarcado, ya que Eutiquio fue depuesto y arrestado por Justiniano en el año 565 (había sido consagrado patriarca en el 562) por negarse a aceptar sus ideas aftartodocetistas. Ver Eustracio: *Vida del patriarca Eutiquio,* 4.5, Evagrio escolástico· *Historia*

los monofisitas.[538] Los dos libros dedicados al reinado de Justino II están organizados como una compilación de episodios autónomos en los que los fieles monofisitas, individual o colectivamente, enfrentaban diversas formas de coacción por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas.[539] Juan presentaba deliberadamente dichas intervenciones como acciones contrarias a los cánones eclesiásticos y una desmesurada intervención de la autoridad imperial en los asuntos de la Iglesia.[540]

Estas medidas parecen estar en sintonía con el desarrollo de la legislación civil relativa a crímenes religiosos.[541] Este desarrollo suponía una superposición de las competencias civiles y eclesiásticas, y un predominio de las primeras sobre las segundas.[542] La centralización administrativa justinianea[543] se había proyectado a la esfera religiosa generando una resignificación del papel de las autoridades eclesiásticas. Hasta cierto punto, el impulso legislativo de Justiniano, a pesar de su retórica restauradora, constituía un punto de ruptura con una larga tradición de distinción de competencias y, aunque la intervención de instancias civiles sólo se producía en virtud del requerimiento de aquellas, la jurisdicción imperial en asuntos religiosos comportaba una fuerte limitación de los fueros eclesiásticos. De esta manera, la codificación legal del siglo VI reinterpretaba el modelo de interacción entre monarquía e Iglesia, que se estructuraba sobre la base de la colaboración equilibrada entre ambas instituciones, disolviendo la estricta competencia episcopal en los asuntos religiosos. Con esta reinterpretación, se reafirmaba la pertenencia de la Iglesia en la administración imperial. Sus leyes internas, los cánones de los concilios, al asumir fuerza de ley se transformaban en tema de competencia civil.[544] Este fenómeno puede percibirse en la proliferación a lo largo de la segunda mitad del siglo VI de compilaciones legales sobre asuntos religiosos que combinaban los cánones de los concilios ecuménicos y regionales, considerados formadores

---

eclesiástica, p. 277, Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* pp. 51-52. *Cf.* A. Cameron, "Eustratius' Life of the Patriarch Eutychius and the Fifth Ecumenical Council," en J. Chrysostomides (ed.) *Kathegetria*: Essays *Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Camberley, Porphyrogenitus, 1988, pp. 225-247; *idem* "Models of the Past in the Late six Century: The Life of the Patriarch Eutychius," en G. Clarke, (ed.) Reading the Past in Late Antiquity. Canberra, Australian National University Press, 1990, pp. 205-223.

538 *Cf.* Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 24-28.

539 Los 42 capítulos del libro I tratan exclusivamente acerca de la persecución, en el libro II la proporción es de 29 sobre 52. XII-XLII del libro primero, II-XVII y XXXVIII-LXXVI del libro segundo. Esta forma de organizar la narración -que es propia de los *Acta martyrum*, *Cf.* H. Delehaye, *The legends of the Saints.* Chicago, University of Notre Dame Press, 1961 (1905), pp. 211-212- difiere de la de los cuatro libros siguientes (dedicados a Tiberio y Mauricio), en los cuales la secuencia narrativa sigue una estructura lineal que combina asuntos seculares y eclesiásticos.

540 De acuerdo al canon 19 del concilio de Nicea, los cánones 3 y 7 del concilio de Sárdica y 7 del primer concilio de Constantinopla.

541 *Cf.* CJ 1.3.44; 1.4.29; 1.5.12; 1.5.18; 1.11.9.

542 A. Banfi, *Op. cit.*, p. 284.

543 Ver, CJ 1.5.1, 22, y 1.5.18, 12-13; A. Banfi, *Op. cit.*, pp. 290-292.

544 *Ibid.* p. 287.

de la ortodoxia, y las distintas disposiciones civiles acerca de asuntos eclesiásticos, realizadas entre los siglos VI y VII. [545]

En este punto creemos necesario hacer al menos una breve disgreción en torno a la naturaleza y función del "derecho" en el mundo tardo-antiguo y protobizantino y el desarrollo de un "derecho canónico". Como se ha manifestado a menudo, resulta un anacronismo definir la ley del mundo tardo-romano en términos modernos, como un sistema autónomo y coherente de reglas fijas de aplicación obligatoria que, partiendo del impulso del legislador, opera en la vida cotidiana. Por el contrario, tanto la ley civil como los cánones eclesiásticos eran percibidos como un ejercicio de moralidad aplicada, un *corpus* de textos altamente simbólicos y sacralizados que no se dirigían a la resolución de problemas legales sino a la creación de un encuadre con el cual interpretar el mundo e internalizar una moral.[546] Así, la voluntad de un legislador por ordenar la realidad era menos importante que el apego a una *tradición* sacralizada de textos que emergían de la misma sanción divina. En este contexto, no había una clara distinción entre legislación civil y canon eclesiástico. Ambos se definían como similares pero a la vez diferentes, separados pero a la vez complementarios y, en consecuencia, resulta difícil reconocer un "derecho canónico" autónomo como el desarrollado en occidente a partir del siglo XII. [547] Esta doble ambigüedad, tanto en la noción del derecho como en la distinción entre derecho civil y eclesiástico, habilitaba diversos desplazamientos que cristalizaban en la *tradición* mediante su repetición a lo largo del tiempo.

Podemos considerar los episodios dedicados a la persecución en la *Historia eclesiástica* como un mecanismo (expresado en un lenguaje tradicional) para lidiar con los desafíos que planteaba el nuevo escenario jurídico desarrollado desde mediados del siglo VI y que cristalizará en el VII[548]. En dicho escenario se profundizó la superposición de esferas que permitió, por un

---

[545] En este sentido debemos destacar las tres primeras grandes colecciones de leyes civiles relativas a temas eclesiásticos. La obra del jurista Atanasio de Emesa: G.E. Heimbach, (ed) Αθανασιου σχολαστικου εμισηνου. Επιτομη των μετα τον κωδικα νεαρων διαταξεων κατα τιτλουσ συγκειμενη μετα και των εκλαστου παρατιλων. *Anekdota.* 1 Leipzig, 1838, pp. 1-184. junto a la *Collectio LXXXVII Capitulorum*, G.E. Heimbach, (ed.) *Anekdota.* 2 Leipzig, 1840, pp. 202-234. la *Collectio XXV Capitulorum* Resulta interesante notar que esta obra ha sido atribuida a la iniciativa del mismo Juan Escolástico (antes de su consagración como patriarca) quien, recordemos, fue el promotor del edicto promulgado por Justino II. G.E. Heimbach, (ed.) *Anekdota.* 2, Leipzig, 1840, pp. 145-201. y la *Collectio Tripartita* N. Van Der Wal, & B.H. Stolte, (eds) *Collectio tripartita.* Groeningen, Egbert Forsten, 1994.

[546] D. Simon, "Legislation as both a World Order and a Legal Order," en Laiou, A. & Simon, D. (eds.) *Law and Society in Byzantium, 9th-12th Centuries.* Washington, Dumbarton Oaks, 1994, pp. 1-25; B. Stolte, "The Social Function of the Law," en Haldon, J. (ed.) *The Social History of Byzantium.* Londres, Blackwell, 2009, pp. 82-85.

[547] Macrides *Op. cit.*; Wagschal, *Op. cit.* p. 124-127. Sobre occidente ver H. Berman, *Law and revolution: the formation of the Western legal tradition.* Cambridge, Harvard University Press, 1983, pp. 85-119 (Hay trad. castellana *La tradición jurídica occidental*, México, FCE, 1996).

[548] *Cf.* Haldon *Op. cit.*, pp. 254-264.

lado la cristalización de un cuerpo legislativo que combinaba los cánones eclesiásticos y la legislación civil en materia religiosa y reafirmó, por el otro, la injerencia del emperador en los asuntos eclesiásticos. En este contexto, las amargas quejas de Juan de Éfeso por el trato recibido por los monofisitas de parte de quienes ostentaban la autoridad eclesiástica y civil adquirieron una dimensión que excedía ese mero registro martirológico. En ellas podemos reconocer la estrecha vinculación entre el fenómeno que hemos descrito anteriormente y las acciones dirigidas contra la jerarquía monofisita. En definitiva, la motivación que guiaba los dos primeros libros de la *Historia eclesiástica* era la impugnación de una relación específica entre las jurisdicciones civil y eclesiástica. Esta impugnación se desplegaba en dos frentes concurrentes: En primer lugar, la relación entre el orden eclesiástico y autoridad civil en los "procesos" iniciados contra los miembros del clero calcedoniano. Esta definición se extiende, en segundo lugar, a la definición de status jurídico de la Iglesia monofisita. El surgimiento de un intento de codificación de las regulaciones en materia eclesiástica demuestra un punto de inflexión en la evolución de las relaciones entre Estado e Iglesia, que se desarrolló paralelamente con la progresiva inclusión de los monofisitas en el marco legal como disidentes de la uniformidad religiosa y, en consecuencia, fuera de la legalidad. En este sentido, Juan de Éfeso fue testigo de la conclusión de un ciclo en la exclusión de la Iglesia monofisita del marco legal y su definición como una secta cismática. Como veremos, el autor reflejó este proceso de acuerdo con los cánones historiográficos tradicionales, contraponiendo dos modelos de intervención imperial a partir de la *Kaiserkritik* habitual en la historiografía cristiana.

Un catálogo de las formas que adquieren las medidas represivas dirigidas contra los monofisitas guarda una estrecha relación con la prohibición de nuevos debates establecida en el edicto del 572. En última instancia, el detonante de la persecución no habría sido una posición teológica específica sino la oposición de los líderes monofisitas, ya sea de palabra o de hecho, a acatar la presunta unidad religiosa sancionada por el emperador.[549] En consecuencia, estas medidas no reflejaban tanto un ataque directo contra una facción teológica disidente como un avance sobre espacios que escapaban al control de la Iglesia imperial. Este control estaba en relación con la presencia de una gran cantidad de miembros del clero monofisita que había decantado en una intrincada red de establecimientos, monasterios, hospicios e iglesias que funcionaban como centros de irradiación alrededor de los cuales se reunía una

---

[549] En el inicio del libro II, Juan de Éfeso refiere un episodio ocurrido durante la reclusión de Pablo el negro quien es condenado a muerte por haber escrito un libelo en el que atacaba al emperador y al patriarca en una historia *de las cosas que habían acontecido en la Iglesia a causa de Juan de Sirmin*. Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 55.

comunidad que, aún después de la muerte de Teodora, conservaba una fluida, aunque menguada, comunicación con los círculos cortesanos.[550]

Vistas en conjunto, las medidas represivas concretas desplegadas en el relato emergen como el resultado del encuadre de los debates teológicos en el marco más amplio de la legislación civil. Pero al mismo tiempo, y en tanto daban por terminado un debate, encubrían la ambigüedad del status legal de los monofisitas severianos.[551] En este sentido, resulta sintomático que Juan señalara a los establecimientos eclesiásticos como el principal objetivo de ataque de los calcedonianos de la capital.

> *Y en los cuarenta santos días del ayuno* [cuaresma] *en el sábado que precede al domingo de ramos, por la decisión y la malicia violenta de quien gobernaba la Iglesia de la ciudad real, este era Juan de Sirmin, una aldea de Siria, y de sus muchas calumnias contra todo el partido de los justos adoradores, el victorioso emperador Justino fue inflamado de una profunda ira y ordenó que se cerraran todos los lugares de reunión de todos los fieles, y destruir todos sus altares, y que sus sacerdotes y obispos sean encerrados en prisión y que todos los que se reunían allí sean dispersados.*[552]

La orden imperial no era tanto el producto de una vocación de erradicar una herejía como de la voluntad de los patriarcas de Constantinopla de afianzar su autoridad sobre el clero disidente. Esta medida se relacionaba con los fundamentos sobre los que se basó el éxito de los monofisitas de la capital. En efecto, la existencia de lugares de culto proporcionaba a los disidentes una base para construir redes de patronazgo que los ligaba a una feligresía local. Estas redes se tejían, en primer lugar, gracias al patronazgo que ejercían los monjes mediante las prácticas evergéticas que -como señala Juan de Éfeso en el caso del monasterio fundado por él y otros líderes-[553] además habilitaban la recepción del sostén imperial.[554] Pero, además, en tanto cumplían una función litúrgica, eran puntos en los que se cimentaba su autoridad carismática. En efecto, la capacidad de construir redes de solidaridad no se

[550] M. Vallejo Girvés, *Op. cit.,* pp. 4-6.

[551] En este sentido, debemos recordar que dentro del amplio espectro de los opositores al concilio de Calcedonia, los monofisitas severianos nunca habían sido condenados como herejes por la legislación imperial, lo que los distanciaba de los Eutiquianistas extremos. Por otra parte, los mismos severianos guardaban una posición ambigua ante los calcedonianos, ver Severo de Antioquía: *Cartas,* p. 68 y cf. P. Allen & C.T.R. Hayward, *Op. Cit.*, p. 18-20. De los eutiquianistas tenemos escasas referencias a partir de la segunda mitad del siglo VI y en todos los casos, estas referencias provienen de las mismas fuentes severianas, de los cuales se intentan separar. Ver S. Brock, *Op. cit.*, p. 226; J. B. Chabot, (ed.) *Documenta ad origenes monophysitarum illustrandas; CSCO* 17, pp. 12-34, Severo de Antioquía: *Homilías,* pp. 6-23, 400-415, P. Allen & CTR. Hayward, *Op. Cit.*, pp. 42-49, A. Grillmeier & al. *Op. Cit.*, pp. 83-84.

[552] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* pp. 6-7.

[553] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 438.

[554] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 108.

basaba exclusivamente en las prácticas de patronazgo material sino que además ésta se expresaba en la liturgia, que constituía, como vimos, un vehículo de construcción de la identidad comunitaria, en tanto ocupaba, desde lo cotidiano, el mismo espacio simbólico que los milagros, vinculando las esferas divina y humana. Así, podemos explicar la activa participación de las autoridades civiles en apoyo de la jerarquía calcedoniana.[555] La liturgia monofisita, con sus rasgos distintivos,[556] constituía una práctica subversiva que debía ser anulada no sólo porque de ella emergía una comunidad escindida de la ortodoxia imperial sino porque además sus prácticas resultaban nocivas al bien público.[557] En última instancia, el ataque se concentraba en controlar la celebración litúrgica de los disidentes en la capital.[558]

Esta última observación se desprende del análisis de las anécdotas de la *Historia eclesiástica* en su conjunto. Ellas nos revelan que la estrategia imperial comprendía un conjunto de acciones que se ordenaban de acuerdo a dos fases sucesivas. En primer lugar, apuntaba a la subordinación del clero disidente mediante las comuniones forzadas. Los miembros del clero calcedoniano irrumpían en los monasterios monofisitas junto a las autoridades civiles y obligaba a los monjes *a comulgar de sus manos y el sacramento era introducido por la fuerza en sus bocas*, mientras que aquellos que escapaban de este acto forzoso eran trasladados a otros monasterios y allí confinados.[559] Así, la comunión, aunque en apariencia no era necesariamente un acto voluntario, se transformaba en la marca de sumisión de los disidentes a la autoridad patriarcal. A menudo las comuniones forzadas incluían la presencia de testigos -generalmente laicos- que aseguraban su irreversibilidad.[560] Dentro de esta fase se incluía un segundo paso que implicaba la reordenación de sacerdotes y obispos.[561]Esta acción dirigida contra de las personas era complementaria a una segunda fase que apuntaba a sus bienes. En algunos casos los monjes disidentes eran expulsados de los monasterios y sus bienes confiscados. Entre los más significativos Juan destacaba el caso del monasterio de Sycae -fundado por él mismo- cuando fue

---

[555] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 8.
[556] *Cf.* A. Grillmeier & al. *Op. cit.*, pp. 76-77.
[557] *Cf. CJ* 1.5.2-22.
[558] *Collectio Tripartita* pp. 72-74, la aplicación de este edicto era, como veremos, problemática ya que el principal argumento para invalidar estas medidas era que los monofisitas no constituían, ni si quiera desde la perspectiva de los calcedonianos, una herejía.
[559] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 10.
[560] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 12. En el caso de la comunión forzada de Pablo el negro, Juan destaca que la presencia de miembros del senado de Constantinopla y de los ciudadanos de Alejandría (de donde era originario Pablo) garantizaba que no pudiera negar con posterioridad el hecho.
[561] *Y luego de obligar por la fuerza a muchos de sacerdotes del partido de los ortodoxos* [...] *luego de haber oficiado con él de acuerdo con el orden de su sacerdocio y realizaran todo rito del sacerdocio* [...] *ordenó y dijo "Mandamos a aquellos que se nos han sometido después de haber sido nuestros adversarios que sean depuestos del sacerdocio y ordenados nuevamente"*. Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 8.

encarcelado en una de las islas del mar de Mármara.[562] En otros casos, luego de haber sometido a los monjes por medio de la comunión forzada, los monasterios quedaban bajo la directa autoridad del patriarca. Cualquiera sea el caso, los monasterios debían ser consagrados nuevamente:

> *Y así el patriarca primero iba con su clero y celebraba liturgias y sacramentos en los monasterios y en ellos proclamaba el sínodo cismático y ponía en ellos sus imágenes* [ܩܘ̈ܢܐ del gr. εἰκών, se refiere al patriarca Juan de Sirmin] [...] *y un día después iba el emperador y el otro la emperatriz y hacían donaciones* [...][563]

La estrategia no resultaba nueva ya que en las *Vidas de los santos orientales* Juan mencionaba varias instancias, tanto en Mesopotamia como en Constantinopla, en las que iglesias y monasterios notorios en manos de los monofisitas sufrieron el hostigamiento de las autoridades eclesiásticas.[564] Sin embargo, la ausencia de una dimensión propiamente teológica de las medidas le confiere a la persecución un carácter particular. En efecto, los perseguidores otorgaban escasa atención a los aspectos doctrinales. En este sentido, es sintomático que Juan rara vez menciona que las autoridades exigieran una retractación de sus posiciones teológicas ni una aceptación pública del concilio. Por el contrario, todas las acciones constituían actos simbólicos por medio de los cuales el espacio y las personas eran apropiados por la autoridad patriarcal. La lista de los pasos seguidos por los perseguidores es indicativa: la comunión forzada, la reordenación de sacerdotes y obispos, la reconsagración del espacio mediante la celebración de la liturgia -y la proclamación del sínodo- y por último la instalación de imágenes. Todos estos pasos no apuntan al control de las conciencias sino a la apropiación del espacio y de las personas que habitan en él. [565]

El caso extremo, y quizás el punto más conflictivo, de esta lógica puede percibirse en el caso de los intentos de reconsagrar a los obispos disidentes. Como señalamos, no fueron pocos los obispos que aceptaron, por la persuasión o la tortura, la comunión con los partidarios del concilio.[566] Pero, paradójicamente, este acto de apostasía no siempre abría el camino a una condena por parte del autor. Por el contrario, Juan reconocía que muchos miembros del clero apóstata actuaron heroicamente al negarse a ser

---

[562] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 107-108.
[563] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 11.
[564] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 9, 21, 42, 96-97, 126, 213, 420.
[565] Por lo tanto, Juan otorgó preeminencia al gesto y a la palabra exterior sin hacer referencia a las conciencias individuales. En este sentido, la publicidad, y no su interioridad, es lo que le otorga validez al acto. Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 12.
[566] En particular, Juan menciona a Pablo el negro de Antioquía: Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* pp. 55-57, Pablo de Asia: Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* pp. 14 y 109-110, Elías: Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* pp. 14-15, y Esteban de Chipre: Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, pp. 15-18.

reconsagrados en sus cargos, una medida que, desde el punto de vista canónico, podía considerarse abiertamente ilegal. En estos casos los obispos monofisitas invocaban en su defensa los cánones eclesiásticos, como lo hizo el obispo Eliseo quien, ante el intento del patriarca Juan de Sirmin de reordenarlo como obispo, se rehusó a aceptar la reinstalación en su sede, desafiando al patriarca a ir más allá en sus medidas:

> *A pesar de ser indigno de ello, soy obispo ordenado por los ortodoxos y no me ordenarás de nuevo. Si crees que está de acuerdo con el orden (*ܛܟܣܐ del gr. *τάξις) deponerme del episcopado deberás primero deponerme del bautismo, en el cual he sido bautizado, y bautízame de nuevo.*[567]

Eliseo invoca en su defensa el orden eclesiástico en tanto su ordenación había sido canónicamente válida. Sin embargo, el santo no provee argumentos más específicos al respecto. Estos argumentos se encuentran explícitamente en otros dos episodios en los que el autor recurre nuevamente al discurso directo para expresar sus propias posiciones. En el primero de estos episodios, el obispo Esteban de Chipre invoca, en un discurso ante el emperador, el canon 19 del concilio de Nicea como argumento en favor de la validez de su ordenación:

> *Oh! La cristiandad está perdida y el orden (*ܛܟܣܐ del gr.*τάξις) de la Iglesia cristiana ha sido violado y los cánones (*ܩܢܘܢܐ del gr. *κάνονες) han sido tergiversados y pisoteados [...] Que muestre* [se dirige al Justino II con respecto al patriarca Juan] *los cánones donde aprendió esto o diga que por ignorancia y desconocimiento de los cánones de la Iglesia actúa así, o si, conociéndolos, los insulta y los pisotea en su orgullo y su arrogancia y falsedad*" [...] "*El canon 19 de los 318 padres manda con respecto a la herejía corruptora de Pablo de Samosata y de otras parecidas a él que sean bautizados de nuevo y si alguno de ellos es digno que sea hecho de nuevo sacerdote. Esta disposición fue hecha por la perversidad de su herejía. Ahora que primero este hombre explique cual es su pretexto para hablar así*.[568]

A diferencia de Eliseo –que había sido confinado en un monasterio por orden del patriarca- Esteban salió airoso del debate en tanto su discurso había conmovido al emperador quien, convencido casi milagrosamente por las palabras del santo, prohibió en lo sucesivo la reconsagración de aquellos miembros del clero monofisita que se había sometido a la autoridad patriarcal:

---

[567] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 15.
[568] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* pp. 16-17.

*Y cuando el emperador escuchó estas cosas, y supo que Esteban estaba en lo cierto y estaba apoyado canónicamente, se despabiló y como aquel que se despierta de un sueño profundo, condenó y rechazó lo que se había hecho, y dijo, "verdaderamente esto se ha hecho con maldad e ilegalmente (*ܘܕܠܐ ܢܡܘܣ*) y es contrario a todo el orden de la Iglesia y anular el sacerdocio y crearlo de nuevo es abominable y contrario a los órdenes de la Iglesia [...]" y promulgó un Ṭypus pragmaṭīqōn (*ܛܘܦܘܣ ܦܪܓܡܛܝܩܘܢ*)*[569] *estableciendo que nadie osara anular el sacerdocio, salvo en el caso de las herejías en el que el canon lo ordena.*[570]

En este caso, resulta paradójica la intervención imperial en favor de los monofisitas. En efecto, Juan destacaba que la resolución del conflicto partió de la decisión del mismo emperador, quien intervino reconociendo la superioridad de los cánones eclesiásticos y prohibiendo su transgresión. El discurso del santo había reestablecido, al menos momentáneamente, al monarca dentro del paradigma de emperador piadoso y respetuoso de los cánones eclesiásticos. Este modelo, trazaba el impreciso límite de los alcances de la intervención imperial. La autoridad absoluta del emperador, entendida como su completa libertad legislativa, instituía la superioridad de los cánones de los concilios sobre aquella autoridad. Pero la victoria de Esteban resultó efímera. El autor señalaba a continuación que el patriarca Juan logró dejar sin efecto la orden imperial por medio de regalos (ܫܘܚܕܐ) aunque se vio obligado, al menos en este caso, a respetar la voluntad imperial.[571] En el segundo episodio, varios obispos monofisitas que había aceptado recibir la comunión junto a los calcedonianos defendieron la validez de sus obispados congregados ante el patriarca Juan de Sirmin con argumentos similares:

Muéstranos, Oh Grande y primer gobernante de la Iglesia, ¿en qué canon o disposición eclesiástica has aprendido y recibido la anulación del sacerdocio de los obispos ortodoxos y de los otros sacerdotes, muchos de los cuales han sido sacerdotes más tiempo de lo que tú, padre, has vivido? Y sin embargo, los depones y los ordenas de nuevo en el sacerdocio de las dos naturalezas, cuyos seguidores proclaman y enseñan una cuaternidad en vez de la misteriosa y santa trinidad. ¿En qué constitución eclesiástica has descubierto o concebido este derecho de anular el sacerdocio de los verdaderos ortodoxos y crear de nuevo en su lugar, otro sacerdocio de los sinoditas? Cuál es tu pretexto, o qué falta encuentras en nosotros, o qué herejía, que contemple el canon, que tomas y depones aquellos que encuentran falta en ti, y huyen de la comunión contigo a causa de la herejía de las dos naturalezas, y a causa de las blasfemias del

[569] i.e. una *pragmatica sanctio*, ver: A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman law. Transactions of the American Philosophical Society* 43.2. Filadelfia, The American Philosophical Society, 1953, p. 648.
[570] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* 18.
[571] *Ibidem.*

> *sínodo, y de la carta de León, que proclaman y enseñan una cuaternidad en vez de la santa trinidad.* [...] *Si, en efecto, consideras que has recibido de la herejía a aquellos que has tratado con tanta crueldad como si fueran cautivos tomados en batalla, y los ordenas de nuevo, ¿por qué observas una parte del canon, pero omites el requerimiento previo?* [572]

En el discurso de los obispos aparecía un tercer elemento que complementaba la argumentación ya esgrimida por Esteban. No se trataba sólo de impugnar la reordenación de los obispos, sino que además los obispos destacaban la contradicción misma del patriarca que incurría en la herejía al aceptar la validez del concilio de Calcedonia. Las medidas promovidas por el patriarca no sólo suponían una tergiversación de los cánones conciliares sino que además eran la prueba tangible de su herejía. Los acuerdos teológicos previos, incluso el edicto de Justino II, reconocían una fórmula cristológica común que rechazaba los extremos tanto monofisita (Eutiques) como diofisita (Nestorio y los *Tres capítulos*). Por lo tanto, mientras que los calcedonianos incurrían en contradicción al continuar sosteniendo al concilio y el Tomo de León, no existía en los monofisitas herejía alguna que condenar y, por lo tanto, no se les aplicaba la legislación relativa a ella, dado que su definición de fe era consistente con el credo niceno-constantinopolitano.

Los testimonios constituyen en conjunto un resumen de la defensa que ensayó Juan en sus dos primeros libros de la tercera parte de la *Historia eclesiástica*. Esta giraba en torno a la injusticia de las medidas promovidas por los calcedonianos en tanto eran, desde el punto de vista de los cánones eclesiásticos, contradictorios. Pero la lógica que guiaba a las autoridades eclesiásticas se apartaba de los argumentos tradicionales de Juan en tanto se basaba en una lectura particular de las disposiciones relativas al clero herético. Esta lectura reinterpretaba los cánones eclesiásticos a partir de una redefinición (en términos abstractos) de la herejía que surgía de la legislación civil. El canon 19 del concilio de Nicea estipulaba que los sacerdotes heréticos (la medida estaba dirigida explícitamente para los seguidores de Pablo de Samosata) debían ser reconsagrados para ser aceptados nuevamente dentro de la ortodoxia, mientras que los sacramentos impartidos por ellos carecían de validez.[573] Este canon guardaba una estrecha relación con un edicto imperial -contenido en la *Collectio Tripartita*- que apuntaba en una dirección similar con

---

[572] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 20.

[573] Περὶ τῶν παυλιανιστάνων, εἴτα προσφυγόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλεσίᾳ, ὅρος ἐκτέθειται ἀναβαπτίζεσθαι αὐτουὺς ἐξ ἅπαντος. Εἰ δεὲ τινες ἐν τῷ παρεληλυθόντι χρόνῳ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξητάσθησαν, εἰ μὲν ἄμεμπτοι καὶ ἀνεπίληπτοι θαλεῖ εν, ἀναβαπτισθέντες χειροτονείσθωσαν ὑπὸ τῆς καθολικῆς ἐκκλεσίας ἐπισκόπου· (*Y en cuanto a los paulicianistas que han buscado refugio en la Iglesia católica, se ha decretado que deben ser rebautizados, y si alguno de ellos que en el pasado eran considerados del clero y no se les encuentra culpa e irreprochables, que sean rebautizados y se les imponga las manos por un obispo de la Iglesia católica.).* Texto griego tomado de Bright, W. *Canons of the first four General Councils*, 1892, Oxford: Clarendon Press, XIV-XV.

respecto a nestorianos y Eutiquianistas.[574] La aplicación de este antecedente a un nuevo contexto constituía una novedad en términos jurídicos, y su aplicación a una forma de monofisismo moderado como el de los severianos resultaba, por lo menos, problemática. Desde una perspectiva que apelaba a la *tradición* como eje de toda justicia los cánones eclesiásticos se encontraban por encima de la legislación civil. Éstos otorgaban *privilegios* específicos al clero ortodoxo que debían mantenerse fuera del alcance de aquella y, en consecuencia, la aplicación de la legislación antiherética a los monofisitas debía ser considerada opuesta a los cánones eclesiásticos. Ciertamente, Juan de Éfeso creía estar en lo cierto al considerar ilegales todas estas medidas que, por otra parte, no tenía antecedentes en períodos anteriores. Pero, al mismo tiempo su infructuosa insistencia demostraba que la posición legal de los monofisitas en la capital había cambiado drásticamente. Este cambio en la situación legal de los monofisitas, creemos, estaba en relación con un nuevo marco de las relaciones entre la Iglesia y el Imperio, donde la primacía de éste último daba un nuevo sentido al concepto de ortodoxia, que Paul Magdalino ha identificado, siguiendo las definiciones de Hans Georg Beck, con un "sentido político" de la ortodoxia.[575] En este sentido amplio y totalitario de la "ortodoxia política y ritual", toda disidencia a la ortodoxia estatal era considerada herejía.

La Piedad entre destino individual y orden político

Por último debemos explorar otro aspecto de la *Historia eclesiástica* que estaba en estrecha relación con nuestro análisis previo. Para Juan, la persecución fue el justo castigo de Dios por las permanentes divisiones entre los fieles.[576] Con esta severa autocrítica, introducía uno de los temas más importantes de su *Historia eclesiástica*, esto es, la relación entre piedad y destino, en el que encontramos el ya conocido motivo cristiano que vincula a la debida

---

[574] *Cf.* las disposiciones de la *Collectio tripartita* 74, acerca de la invalidez de las ordenaciones heréticas: Οἱ τὰ Εὐτυχοῦς καὶ Διοσκόυρου θρονοῦντες ὅμοιοι τοῖς ἀπολιναριανισταῖς εἰσι καὶ τοῖς αὐτοῖς ὑπόκεινεται. Μὴ ἀκολουθοῦντες ταῖς ἁγίαις δ᾽ συνόδοις. Καὶ οὔκ ἔξεστιν αὐτοις ἐπισκόπους ἢ κληρικοὺς ψηφίζεσθαι· ἐπεὶ ὁ ποιῶν καὶ ὁ γινόμενος ἐξορίζεται καὶ δημεύεται. Οὔτε ποιοῦσιν ἐκκλησίας ἢ μοναστήρια ἢ συναγόνται ἐπὶ θρησκείᾳ· ἐπεὶ τὸν οἶκον ἢ κτῆσιν, ἔνθα συνῆλθον, ἡ ἐκκλησία λαμβάνει, ἐν ᾧ συνελθεῖν αὐτοις γνώμῃ τοῦ δεσπότου δειχθῇ παρὰ τῷ ἄρχοντι. (*Los que piensan como Eutiques o Dióscuro son semejantes a los Apolinarianistas, y son considerados como esos mismos, porque no reconocen el cuarto concilio. Y no está permitido que clérigos y obispos sean elegidos por ellos. Y además el que ha sido consagrado [obispo] y se ha convertido que sea exiliado y confiscado, y no consagrarán ni iglesias, ni monasterios ni lugares de reunión para el culto. Y además la casa y la propiedad, que allí está reunida, lo toma a la Iglesia*) *Cf.* C.J. 1.5.8, 1.5.18, 1.5.19.

[575] E. Beck, *Op. Cit.*, citado en P. Magdalino, *Op. Cit.*, pp. 3-4

[576] *Porque hemos visto que súbitamente, con fiereza y violentamente se levantó una tormenta violenta que lanzó sus numerosas y poderosas olas contra la estable nave de toda la Iglesia de los justos adoradores, a causa de nuestros pecados*. Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 4, *Cf.* pp. 88-89. *Cf.* Miguel el Sirio: *Crónica*, p. 339.

piedad hacia Dios con la prosperidad del cuerpo de creyentes.[577] En última instancia, las adversidades sufridas por los ortodoxos fueron la prueba de la justicia de su causa y las numerosas historias de resistencia exitosa ante la opresión constituían un testimonio del carisma espiritual que los legitimaba. Pero si la persecución era la consecuencia lógica que debieron sufrir los ortodoxos por sus pecados, esta noción adquiría un significado escatológico cuando se la aplicaba a los herejes. Dentro del marco de los destinos individuales, las figuras de los emperadores y de los patriarcas de Constantinopla ocupaban un lugar destacado.[578] Para ellos, la muerte era el momento donde se revelaban las consecuencias de todos sus actos. Por ejemplo, en el libro III Juan hacía un dramático relato de las circunstancias que rodearon los últimos años de Justino II:

> *Y como* [Dios] *vio que el emperador Justino se atribuía como oficio imperial* (ܕܐܝܟ ܕܫܘܠܛܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ) *cosas que eran excesivas y ajenas al temor de Dios, y que avanzaba en ellas, lo visitó con un castigo, para que cuando la medida de sus pecados estuviera colmada, no lo hundiera y lo perdiera profundamente. Pues él derramó perversamente la sangre de hombres inocentes, y se rindió al saqueo y la impía expoliación de sus bienes sin restringirse por el temor de Dios* [...] *no contento con haber exacerbado a Dios con pecados como aquellos, se dedicó también a la persecución de los cristianos severa y perversamente y sin la piedad natural* [...] *pero al final no escapó a la justicia de Dios, porque éste fue clemente hacia aquel para que no se perdiera profundamente sino que, para que en el futuro sea amonestado y detuviera su perverso ímpetu, envió sobre él, como está escrito, "indignación, ira y tribulación"* [579]

En el fragmento podemos destacar dos elementos que desnudan las raíces de los pecados del emperador. En primer lugar, la expresión que abre el fragmento no sólo es indicativa de su perversidad sino que además constituye su poder como ilegítimo en tanto se alejaba de la justicia inherente al poder imperial.[580] En segundo lugar, el castigo divino se instituía como una instancia pedagógica que, de acuerdo con la voluntad divina, debería volver al emperador

---

[577] G. Chesnut, *Op. cit.*, pp. 33-64, J.J. Van Ginkel, *Op. Cit.*, pp. 332-333.

[578] […] *de manera súbita y rápida fueron enviadas la sentencia y la ira del cielo sobre tanta crueldad y atrocidad o, mejor dicho, sobre aquellos que las practicaban sin freno ni temor de Dios, es decir sobre el patriarca Juan, y sobre el emperador, que fue empujado por aquel y que hizo esas cosas bajo su influencia. Pues ellos fueron golpeados por la misma vara iracunda, y recibieron la misma sentencia que serían entregados a espíritus malignos.* Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, pp. 64-65.

[579] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 121.

[580] Entre los historiadores modernos, Justino II goza de una merecida fama como buen administrador que reconstituyó la economía imperial luego de los excesos de Justiniano. G. Ostorgorsky, *Op. Cit.*, p. 79. Evagrio escolástico coincide con Juan en destacar la avaricia y perversidad del emperador. Ver P. Allen, *Op. Cit.*, p. 13.

hacia la piedad. El emperador fue poseído por un *ángel maligno* que le provocó la locura que le impidió ejercer su oficio, y el Imperio cayó en el desorden. Solo el nombramiento como Cesar de Tiberio Constantino, un pacificador religioso, guerrero severo y benefactor de su pueblo, pudo detener la abrupta caída. [581] Finalmente, y luego de una dolorosa operación, Justino II enfrentó la muerte reconociendo sus pecados cerrando así el ciclo pedagógico. [582]

El destino del emperador pone en juego un patrón didáctico que tiende un vínculo entre piedad y salvación. El final trágico de Justino II estaba en relación con las adversidades sufridas por los ortodoxos durante ella. La muerte había sido el tribunal en el que Dios dictaba la sentencia final en la que el lector/audiencia debía verse reflejado. En este sentido, Justino II se revelaba como una inversión de su función: como un falso monarca, privado de su corona por el demonio maligno de la locura. Este mismo patrón didáctico se encuentra presente en la narración de las muertes de los patriarcas Juan de Sirmin y sus acólitos, [583] y Eutiquio.[584] Sus muertes constituían casos del destino ejemplar reservado a los herejes.[585]

De la misma manera que los destinos individuales de los emperadores, Juan de Éfeso describió los avatares políticos que sufrió el imperio en estrecha relación con la persecución. En este sentido, los reveses militares que siguieron a la muerte de Justiniano se inscribían en una lógica de pecado/retribución equivalentes:

> *Pareció bueno para aquellos que retenían el poder en la Iglesia y en el mundo, destruir las casas de comunión de los fieles, y arrancar sus altares, pero cuando pasó poco tiempo, unos bárbaros de largas cabelleras llamados Avaros, se lanzaron contra los muros exteriores de la ciudad, y todas las Iglesias en Tracia fueron saqueadas y todos los hombres de la región huyeron ante ellos, y fueron saqueados sus altares y arrancados y todos los vasos destruidos arrojados incluso hasta los muros de la ciudad. Y muchos de ellos entendieron el justo juicio, y dijeron 'Oh! Aquello que fue hecho injustamente por hombres de nuestros partidarios a aquellos que no acuerdan con nosotros, al destruir sus iglesias, esto mismo ha sido hecho por Dios en su ira y nuestras iglesias también han sido destruidas y arruinadas' Y todos los hombres se maravillaron y alabaron a Dios, que retribuye a cada uno según sus obras.* [586]

---

[581] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* pp. 126-129. Por el contrario, la muerte de Tiberio es descripta en términos neutros. *Cf.* pp. 262-263.
[582] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 129-131.
[583] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* pp. 90-96.
[584] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* pp. 97-103.
[585] Juan de Sirmin murió luego de una penosa enfermedad, causada por el mismo demonio que le había inspirado la persecución, y sus imágenes, que había instalado en las iglesias anticalcedonianas, fueron retiradas. *Cf.* Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* p. 96. Por su parte, la muerte le sobrevino a Eutiquio mientras profería amenzas contra los ortodoxos *Cf. idem*, p. 172.
[586] Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* pp. 70-71.

Este esquema de castigo y retribución se extendía a la relación entre la piedad y el destino colectivo en áreas ajenas al imperio romano. En la historiografía cristiana de los siglos IV y V el modelo del rey bárbaro convertido a la verdadera fe ya había constituido uno de los temas más comunes para realizar una reflexión en torno a los modelos de interrelación entre Iglesia y monarquía.[587] La narración de la conversión de los Nubios al cristianismo[588] pertenecía, evidentemente, a este tipo de narraciones, que habían sido diseñadas para ofrecer al lector un breve testimonio del éxito ecuménico del cristianismo entre los bárbaros. Sin embargo, Rufino, Sócrates, Sozómeno y Teodoreto circunscribieron estas historias a un encomio a la vocación misionera de los emperadores piadosos por extender una Iglesia triunfante.[589] Por el contrario, Juan incluyó esos modelos en el marco la polémica religiosa. Su descripción en los libros IV y V de los éxitos de la Iglesia monofisita en Nubia fueron incluidos en función de una caracterización específica del cisma entre egipcios y sirios.[590] En este sentido, utilizó el episodio para defender al obispo Longino, el promotor de la misión y partidario de Pablo de Antioquía, como legítimo heredero de la sede alejandrina.[591]

Por otra parte, las intervenciones en los asuntos eclesiásticos de dos reyes bárbaros: el *Shahan Shah* Cosroes I (531-579) y al rey árabe Mundir Bar Harith se inscribían como modelos opuestos al de los emperadores. En cuanto al primero, su fama como monarca sabio y tolerante con los cristianos estaba

---

587 Nuevamente, el origen de este modelo se remonta a Eusebio de Cesárea que describió por primera vez la leyenda siríaca de Abgar rey de Edesa y su correspondencia con Jesús: Ver Eusebio de Cesárea: *Historia eclesiástica,* I. 13. 1-22. En ella el historiador de Constantino proveyó a la monarquía constantiniana de un primer modelo de relación con la Iglesia, ver R. Duval "Histoire de Edesse," *JA*, 18-19, 1891-1892, p. 89, J.B. Segal, *Edessa the blessed city.* Oxford, Clarendon Press, 1970, pp. 62-109; A. Desreumeaux, "La doctrine d'Addaï Essai de Classement des témoins syriaques et grecs," *Augustinianum,* 23, 1983, pp. 181-186. Por su parte los epígonos de Eusebio hicieron los mismo con Santa Nino y la evangelización de Georgia: Rufino de Aquilea: *Historia eclesiástica,* p. 23, Teodoreto de Cirros: *Historia eclesiástica,* I, 24, Sócrates escolástico: *Historia eclesiástica*, I, 20, Sozómeno: *Historia eclesiástica*, II, 7, J. Gippert, "St. Nino's Legend: Vestiges of its various sources," *Gelatis Ak'ademiis Moambe* 3, 1997, pp. 1-17; Frumencio en la evangelización de Etiopía Rufino de Aquilea: *Historia eclesiástica,* p. 20-21, Teodoreto de Cirros: *Historia eclesiástica,* I, 22. , Sócrates escolástico: *Historia eclesiástica*, I, 19 o la evangelización de Armenia, Sozómeno: *Historia eclesiástica*, II, 8.

588 Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica,* pp. 182-188 y 233-243, *Cf.* Procopio: *De bellis,* pp. 120-128.

589 De hecho, los historiadores cristianos de los siglos IV y V ubicaron la conversión de los íberos, los etíopes y armenios como las referencias a los éxitos de la Iglesia en Persia en el marco de sus respectivos panegíricos dirigidos a Constantino como protector de la Iglesia fuera del imperio. Ver G. Fowden, *Op. Cit.*, p. 90-93, D. Rohrbacher, *Op. Cit.*, pp. 228-230, sobre todo en sus consecuencias políticas.

590 Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, pp. 243-251/183-190.

591 J.H.F. Dijkstra, *Religious encounters on the southern Egyptian frontier in Late Antiquity (AD 298-642).* PhD, Gröeningen Universitët, 2005, pp. 132-142.

ampliamente difundida en el mediterráneo oriental.[592] Pero Juan caracterizó además al *Shah* como un monarca preocupado por los asuntos religiosos, que se dedicaba a recopilar las escrituras de todas las religiones: *para establecer cuáles eran verdaderas y sabias y cual y cuáles eran bajas y llenas de mentiras y fábulas vanas*.[593] De acuerdo con el autor, Cosroes I patrocinó un debate entre nestorianos y monofisitas, liderados los que el obispo Ahudemmeh.[594] Éste venció a sus adversarios y ganó el favor del *Shah* quien poco tiempo después murió pacíficamente luego de haber establecido la paz entre ambos imperios.[595]

La intervención del rey Mundir Bar Harith se desarrolló, por el contrario, en un contexto completamente diferente. Mundir fue el mediador en las divisiones internas que separaron a los monofisitas de Siria y Egipto entre el 566 y el 582 y que provocaron la deposición del patriarca Pablo de Antioquía.[596] En febrero del 580 Mundir llegó a Constantinopla en una visita diplomática al emperador Tiberio II. De acuerdo con el relato de Juan de Éfeso, la razón original del jefe tribal era presentarse en Constantinopla para recibir *la diadema del reino*,[597] es decir, para recibir el reconocimiento imperial como aliado de los romanos. Sin embargo, las actividades diplomáticas del rey se extendieron al ámbito religioso cuando convocó un concilio para unificar a los partidos monofisitas en pugna. En la descripción del concilio, el autor desplegó una batería de artilugios retóricos que presentaban al rey árabe en el modelo del perfecto monarca cristiano cuya función era establecer la concordia entre las facciones a partir de la común tradición teológica.[598] El autor instituía a Mundir como el contraejemplo de Justino II, un monarca piadoso y sabio que intercedía entre las partes apelar a la fuerza.[599] Las figuras de Mundir y Cosroes nos muestran la manera en que Juan de Éfeso resignificó los modelos monárquicos cristianos proyectando en él nuevas ideas acerca de la relación entre la Iglesia y el orden político. Por supuesto, Juan de Éfeso no cuestionó la intrínseca relación entre la Iglesia y el Imperio romano en tanto instituciones providenciales. Sin embargo, su retórica apelaba a las ambigüedades propias de la legislación para excluir los emperadores de toda participación en los asuntos eclesiásticos. Sin tener plena conciencia de ello, el autor de la *Historia eclesiástica*

---

592 Sobre la leyenda de Kušraw I como modelo de monarca piadoso ver Agatias: *Historia,* pp. 126-136, *Cf.* Averil Cameron, "Agathias on the Sassanians" *DOP*, 23-24, 1969-1970, pp.164-177.

593 Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, p. 316.

594 Juan de Éfeso: Historia eclesiástica, p. 316-318; *Cf.* Nau, F. (ed.) *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du Traité d'Ahoudemmeh sur l'homme.* En PO 3.1, 1909, pp. 15-51 ; J-N. M. Saint Laurent, *Op. Cit.*, pp. 205-236.

595 Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, p. 318-320.

596 Para la historia de este cisma, que está cruzada por una sucesión de disputas paralelas que incluían aspectos doctrinales, jurídicos y choques de personalidades, ver: Ver E.W. Brooks, "The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine schism of 575," *BZ* 30, 1929-1930, pp. 468-476., E. Honigman, *Op. cit.*, pp. 195-205 y W.H.C. Frend, *Op. Cit.*, pp. 325-326.

597 Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, p. 220.

598 Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, pp. 219-220.

599 Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*, p. 221.

habilitaba una reflexión nueva acerca de la relación entre Iglesia y orden político que, por primera vez no estaba mediada por el marco político romano.[600]

Conclusión

En las historias de Juan de Éfeso y Pseudo Zacarías la situación de los monofisitas en el siglo VI debía ser interpretada a partir de la confrontación con una monarquía que había adoptado la herejía. Para ambos, la constancia en la ortodoxia y la confianza en sus líderes carismáticos era un imperativo que acomodaba el tema tradicional de la relación entre destino y piedad a la polémica teológica. Para los ortodoxos los avatares políticos, la muerte y los desastres naturales eran elementos legitimantes que tendían un vínculo entre la adscripción a la recta fe y los destinos particulares y colectivos. Por el contrario, para los herejes, aquellos eran testimonio del justo castigo de Dios por su impiedad. El ascetismo era el medio por el cual se diferenciaban ambos campos al tiempo que resaltaba la superioridad de la ortodoxia sobre la herejía. Esta superioridad se manifestaba en la capacidad de restaurar el orden gracias a su capacidad de comunicar las esferas humana y divina, ya sea a través de la intervención milagrosa, la misión o la liturgia. Pero es necesario destacar las diferencias entre ambos autores. Mientras que Pseudo Zacarías mantenía su optimismo por el retorno de los piadosos emperadores y la restauración de la ortodoxia como una transición pacífica, Juan de Éfeso evocaba la creciente injerencia del poder civil en los asuntos eclesiásticos como un indicio de la corrupción en la que había caído la Iglesia.

[600] Concepción que también es perceptible en Elías de Dara: *Vida de Juan de Tella,* pp. 38-39. *Cf.* N.J. Andrade, "The syriac life of John of Tella and the frontier Politeia," *Hugoye,* 12.2, 2009, pp. 199-234.

Segunda parte
Apropiación del pasado. Historia, texto bíblico y oikonomía divina

IV

Exégesis e historia entre la era constantiniana y el cisma monofisita



> Τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δὲ τινες εὑρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ᾽ ἐξηγήνσεις ἐτράποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογίαν μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθείω, παραδοχήν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας. Αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερῶς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διά τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ξηγήσεις.[601]

La apelación al discurso exegético como mecanismo de hermenéutico del pasado fue uno de los fenómenos más característicos de la historiografía cristiana del período. Esta estrategia tenía la intención de conducir a su eventual audiencia a una interpretación de los eventos narrados que surgía de la manipulación del texto bíblico. De esta manera, el material bíblico incorporado asumía un valor normativo y ejemplar que tendía un vínculo mimético con la historia.[602]

De este juego entre relato bíblico y narración histórica se desprenden dos consecuencias paradójicas. La primera es la relativa independencia de la cita de su contexto original. La incorporación de una cita bíblica aislada requería la reinterpretación de su significado, por lo que la exégesis, y no el texto bíblico, era el elemento central de la estrategia. Cuando un historiador cristiano hacía uso de un determinado paralelo bíblico, se inscribía en una tradición

---

[601] *Queriendo encontrar, no una manera de refutar la depravación de las escrituras judías, sino una manera de explicarlas, recurren a interpretaciones que no pueden ser reconciliadas o armonizadas con ellas, y que no proveen mucha defensa de sus escritores ni una ayuda para los que las interpretan. Ellos dan el nombre ostentoso de "enigma" a las llanas palabras de Moisés, glorificándolos como oráculos llenos de secretos y rebajan la exégesis crítica del alma con su vanidad.* Porfirio: *Adverus Christianos*, citado en Eusebio de Cesárea: *Historia eclesiástica*, VI. 19.

[602] Este recurso, veremos, era particularmente común en la hagiografía, donde las citas o referencias a episodios y personas contenidos en la Biblia constituían eslabones que construían cadenas de significación. *Cf.* M. Van Uythfanghe, "Modèles bibliques dans l'hagiographie" en P. Riché, & G. Lobrichon, (Dirs.) *Le Moyen Age et la Bible.* Paris, Beauchesne 1984, pp. 454-466.

interpretativa particular, eventualmente en competencia con otras, que empujaban al paralelo hacia un campo hermenéutico limitado. De esta manera, las referencias bíblicas actuaban en campos específicos de la teología cristiana (escatología, liturgia, cristología; etc.) de acuerdo con usos tradicionales que debían su eficacia a la cuidada repetición de motivos previamente desarrollados. [603] En segundo lugar, la significación que asumía el acontecimiento era externa a sí mismo ya que el principio argumentativo pertenecía a la historia bíblica y no al curso del devenir histórico. Por lo tanto, la Biblia resignificaba la historia en el preciso instante en el que aquella dejaba de lado una lógica de causa-efecto para transformar a la providencia divina en el principio primario de causalidad histórica.

Esta resignificación fue posible gracias a una concepción histórica en la que la acción divina dejaba signos de su presencia que se proyectaban en el pasado histórico, por lo cual las narraciones bíblicas (y sus interpretaciones posibles) formaban parte de un saber compartido por el autor y su eventual audiencia. Estas narraciones eran parte de una *tradición* que proporcionó al relato histórico de un código interpretativo que, a la vez, lo dotaba de un sentido de verdad y proporcionaba claves para acciones futuras.[604]

En consecuencia, el repertorio de imágenes bíblicas desplegadas en las narraciones nos pueden mostrar aquella clave para interpretar de qué manera los historiadores anticalcedonianos percibían (y a la vez modelaban) los acontecimientos que estaban narrando. Cuando cada autor incorporaba el texto bíblico a su relato redefinía la imagen de la Iglesia frente a los desafíos de la realidad política para reconstruir un principio de legitimidad que reafirmara lazos de solidaridad y obediencia frente a la interpelación de agentes externos. Así, el éxito del relato histórico derivaba en última instancia de su coherencia con una *tradición* que entendía el devenir histórico en un sentido cristiano, esto es bíblico, y el de su interpretación, es decir exegético, como la continuidad de una historia anterior. Cuando hablamos de una historia anterior no es solamente la historia de la Iglesia en el período constantiniano ni la historia post evangélica (aunque ambas juegan el mismo papel modelador) sino que nos dirigimos más atrás en el tiempo, en la historia de los mártires de los primeros siglos, la era apostólica, evangélica, y, sobre todo, veterotestamentaria. En ella residían los modelos que definían hechos y personajes como una continuidad que, por supuesto, no implicaba borrar las particularidades de los acontecimientos presentes sino que, por el contrario, entraban en diálogo con la

---

[603] Mencionemos como ejemplo de este uso de modelos escriptuarios (Moisés, Melquisedek, David) en la teología Imperial. Ver G. Dagron, *Op. cit.*, p. 147.

[604] *Cf.* R.L. Wilken, *Op. cit.*; P. Brown, *Op. cit.*, pp. 35-70, D. Burton Christie, *The word in the desert. Scripture and the quest for Holiness in early Christian monasticism*. Oxford, Clarendon Press, 1993; R. Lim, *Public disputation, power, and Social order in Late Antiquity*. Berkeley, California University Press, 1995, pp. 148-181, y E. Clark, *Reading Renunciation: asceticism and scripture in early Christianity*. Princeton, Ashgate, 1999, p. 47.

historia de salvación. Así, el pasado devino un indicio (un *typos*) de la intervención divina en la historia, y un modelo de acción para el presente.

Por lo tanto, nuestra atención se concentrará en el repertorio de alusiones bíblicas y su articulación dentro del relato histórico, pues en ellas cada autor daba forma y sentido a la historia, seleccionando del pasado aquello que le era útil para la construcción de una *tradición* que legitimara situaciones en el presente. Cuando postulamos que esta identidad está contenida en la multitud de citas y alusiones bíblicas no podemos ignorar la importancia de una multiplicidad de recursos (ya sea en el contenido mismo de las narraciones: milagros, virtudes ejemplares etc., o en la estructura formal del relato –las llamadas estrategias retóricas) que dentro de a la estructura narrativa contribuyeron a recrear formas de solidaridad y consenso entre el lector y su audiencia. Debemos destacar que todas ellas conformaban una unidad de sentido que apuntaba en diferentes niveles a crear "efectos de verdad" en la narración.[605] Por lo tanto, debemos analizar la conjunción de estos elementos no como compartimentos estancos sino como una compleja interrelación en permanente diálogo. Nuestra intención es destacar (en el marco de esa multiplicidad de estrategias) la función de la lectura e interpretación del texto bíblico en la construcción de la narrativa histórica, en tanto esta era percibida como una continuidad modelada por la providencia divina. Los hombres de la Antigüedad tardía reconocían en la Biblia un libro histórico, en el cual se desarrollaba el plan divino de salvación para la humanidad. Por lo tanto, no puede resultar extraño que la composición de historias fuera percibida como una continuación de la historia sagrada, que se modelaba en los mismos términos de relación que unían las diferentes partes de la Biblia. Pero, a la vez, la clausura del canon de escrituras reveladas hacía imposible dotar de autoridad sagrada a esas narrativas. Los historiadores de la Iglesia fueron conscientes, aunque no lo expresaran así, de la paradoja que encerraban sus obras. Por esa razón, incorporaron el texto bíblico como punto de referencia en sus

---

[605] Como ya hubiera señalado K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur. Von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453).* Munich, B. Franklin, 1897, p. 319, en las historias escritas entre la Antigüedad tardía y el período bizantino la historiografía estaba marcada por un sesgo extremadamente parcial. A pesar del recurrente llamado a la imparcialidad narrativa, existen numerosos análisis tanto de contenido como formales acerca de la manera en que los historiadores de fines de la antigüedad desplegaban recursos más o menos concientes para introducir su propia versión de la historia. Ver, R. Markus, "Church History and the Early Church Historians," *Studies in Church History* 11, 1975, pp. 1-17, G. Downey, "The perspective of the early Church Historians," *GRBS,* 4, 1965, Pp. 57-70, F. Paschaud, "Réflexions sur le problème de la fiction en historiographie," en B. Pouderon, & Y.M. Duval, (eds.) *L'historiographie de l'eglise des premiers siècles.* París, 2001, pp. 23-35, en particular, los interesantes trabajos de R.D. Scott, "The classical tradition in Byzantine Historiography," en M.E. Mullett, & R.D. Scott, (eds.) *Byzantium and the classical tradition.* Birmingham, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham, 1981, pp. 61-74; *idem*, "Malalas, The Secret History, and Justinian's Propaganda," *DOP,* 39, 1985, pp. 99-109.

narraciones. [606] Por último, antes de examinar en particular nuestras fuentes, debemos hacer un breve esbozo de las principales características del otro de los dos géneros literarios que nos ocupan, esto es, la exégesis bíblica.

Leer la Biblia… pero ¿qué Biblia?

En el universo cultural de la Antigüedad tardía, la educación, tanto para paganos como para judíos y cristianos, estaba basada en la producción y transmisión de un *corpus* de textos que gozaban de una autoridad particular. Esta autoridad derivaba, en última instancia de su apropiación por parte de las diversas comunidades. Pero la característica que diferenciaba radicalmente a los intelectuales judíos y cristianos de sus colegas paganos era el estatuto sagrado que conferían a la Biblia.[607] Entre los siglos II y IV las comunidades cristianas forjaron una cultura letrada[608] que se estructuraba en torno a un *corpus* de escrituras inspiradas que, para el siglo V, quedó cristalizado en su forma más o menos definitiva.[609] Mientras que en el occidente latino la *Vulgata* coexistía con las diferentes versiones de la *Vetus Latina*,[610] en el Oriente, la coexistencia de

---

[606] *Cf.* D. Krueger, "Typological figuration in Theodoret of Cyrrhus Religious History and the art of postbiblical Narrative," *JEChS* 5.3, 1998, pp. 393-419.

[607] *Cf.* J.D. Dawson, *Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria*. Berkeley, University of California Press, 1992, p. 222; E. Clark, *Op. cit.*, pp. 50-51, Sin embargo, existían diversos estatutos de canonicidad, ver F. Young, *Biblical exegesis and the formation of Christianism.* Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 14-28.

[608] *Cf.* E. Clark, *Op. cit.,* p. 47.

[609] No es nuestra intención realizar un estudio pormenorizado de la formación del canon bíblico, baste recordar que la historia de su formación es larga y compleja, en particular en lo referente a la historia de la transmisión, compilación y traducción de los textos. Ver A. Le Boulluec, "Le problème de l'extension du Canon des Écritures aux premiers siècles," *Recherches de Science Religieuse*, 92/1, 2004, pp. 45-87 ; J. Trebolle Barrera, *Biblia Judía y Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia.* Madrid, Trotta, 1993, p. 253. En el siglo V, el Nuevo Testamento canónico incluía el tetraevangelio, los Hechos de los apóstoles, las 13 cartas paulinas y parte de las cartas católicas (Santiago, 1 Pe. y 1 Jn.) mientras que la epístola de Judas, el Apocalipsis, la segunda epístola de Pedro, y las segunda y tercera epístolas de Juan estaban ausentes del canon o estaban representadas en testimonios minoritarios. Esta lista es coincidente con la 39º carta festal (c. 367) de Atanasio de Alejandría (Cf. PG. 26, col. 1436B-1437C), que es considerada fundacional en la cristalización del canon bíblico. En el mundo de habla griega, la *Septuaginta* seguía siendo la versión canónica del Antiguo testamento a pesar del interés de muchos teólogos por la versión hebrea y las traducciones alternativas como las de Símaco, Teodoción y Aquilas. *Cf.* B. Metzger, *The Early Versions of the New Testament their origins, Transmission ad limitations.* Oxford, Clarendon Press, 1977, en especial, J. Trebolle Barrera, *Op. cit.*, pp. 157-270. Para iniciar estudios más específicos recomendamos los de K Aland, & B. Aland, *The text of the New Testament. An introduction to the critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism,* Grand Rapids, Eerdmans, 1989; A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel text in Syriac.* 2 vol. CSCO (Subsidia 3, 79) Lovaina, Peeters, 1951, 1987; S. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*. Piscataway, Gorgias Press, 2006.

[610] Sobre la historia de la *Vetus latina* ver J. Trebolle Barrera, *Op. cit.,* pp. 373-377, L. Light, "Versions et révisions du texte Biblique," en P. Riché, & G. Lobrichon, (Dirs.) *Le Moyen Age et la Bible.* Paris, Beauchesne, 1984, pp. 55-93, pp. 55-57.

diferentes lenguas con larga tradición escrita multiplicaba las versiones posibles.[611] En el campo de las versiones siríacas de la Biblia el panorama distaba de ser homogéneo.[612] La traducción corriente del Antiguo Testamento (desde ahora *Peshitta AT*)[613] derivaba del texto hebreo aunque hubo intentos de concordar su texto con la *Septuaginta*.[614] En cuanto a las versiones del Nuevo Testamento,[615] tanto la *Vetus syriaca*[616] como la concordancia de los cuatro evangelios o *Diatesarón*,[617] que circularon entre los siglos III y IV, habían sido

---

611 La Biblia circulaba en por lo menos otras siete lenguas además del griego: siríaco, copto, gótico, armenio, persa, georgiano, etíope y arameo de Palestina (sensiblemente diferente del siríaco) y probablemente en árabe, aunque las traducciones conocidas de la Biblia a esta lengua provienen de la época califal, *Cf.* B. Metzeger, *Op. cit.*, pp. 257-268. En todas ellas, el texto griego permanecía como referente aunque se encuentran sustanciales diferencias, todas ellas fruto tanto de las divergencias de los tipos textuales como de la operación de traducción. Recomendamos el breve resumen de las distintas traducciones de la Biblia en J. Trebolle Barrera, *Op. cit.*, pp. 382-385, en especial su bibliografía. Para un análisis más detallado nos remitimos a los diferentes apartados de M. Albert, & al. *Christianismes Orientaux. Introduction a l' étude des langues et des littératures,* París, Cerf, 1993. Por las características de nuestro trabajo nos limitamos a enumerar y analizar las versiones siríacas.

612 En apariencia, un análisis de la inclusión de referencias bíblicas en la narrativa histórica depende en buena medida con el proceso de fijación del texto bíblico a través del proceso de traducción. Varios estudios han probado lo incorrecto de este presupuesto: ver A.K. Harkins, "Theological Attitudes toward the scriptural text: lessons from the Qumram and Syriac exegetical traditions," *TS,* 67.3, 2006, pp. 498-507, n. 3. En muchos aspectos la historia del Nuevo Testamento en siríaco adolece de sustanciales lagunas. El principal problema es el de su transmisión y relación con el texto griego y el grado de certeza de las ediciones modernas con respecto a su forma original.

613 En siríaco Peshitta significa "simple" o "común", palabra equivalente al término latino *Vulgata.* La edición consultada es la edición la *Peshitta AT* publicada por el *Peshitta Institute* (Varios editores) *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, 4 vol. Leiden, Brill, 1972-1998.

614 La *Peshitta AT* es una traducción de un original hebreo realizada *circa* el siglo II dC que, en algunos pasajes, muestra ciertas lecturas coincidentes con la *Septuaginta.* En el siglo VII Pablo de Tella compuso una concordancia del Antiguo testamento conocido como los *Syrohexapla.* Ver R. Duval, *Op. cit.*, pp. 50-51; J. Gwynn, *Remnants of the Later Syriac Versians of the Bible*, Londres, Williams & Norgate, 1909; B. Metzeger, *Op. cit.*, pp. 3-82; S. Brock, *A Brief outline of Syiriac Literature.* Kottayam, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997, p. 13; *idem*, *Op. cit.*, pp. 23-29. M.P. Weitzman, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction.* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

615 G.A. Kiraz, & A. Juckel, (eds.) *Comparative Edition of the Syriac Gospels: Aligning the Old Syriac (Sinaiticus, Curetonianus), Peshitta and Harklean Versions.* (4 vol.), Piscataway, Gorgias Press, 2002.

616 La *Vetus siríaca* (ܕܡܦܪܫܐ *de los separados*) es comúnmente reconocida como una traducción relativamente libre del texto griego. Algunos especialistas han sostenido una independencia total con respecto al texto griego, sin embargo esta afirmación es mayoritariamente rechazada en los medios académicos.

617 El *Diatesarón* (ܕܡܚܠܛܐ *de los mezclados*) atribuido a Taciano ha sobrevivido en varias recensiones tanto orientales como occidentales. En cuanto a las versiones orientales más importantes, el principal testimonio es la recensión árabe publicada por A.S. Marmardji, *Diatessaron de Tatien*, Beyrut, Imprimiere Catholique, 1935. La versión griega se conoce de manera fragmentaria a partir de un papiro descubierto en Dura Europos que fue publicado por CH. Kraeling, *A Greek Fragment of Tatians Diatessaron from Dura.* Londres, Christophers, 1935 (aunque la relación entre el fragmento de Dura Europos y el Diatesarón permanece como objeto de

paulatinamente reemplazadas, durante el siglo V, por la versión *Peshitta NT*.[618] Esta última buscaba una mayor conformidad con la versión canónica griega y se transformó, progresivamente en la más corriente entre los cristianos de lengua siríaca. La preocupación entre los teólogos de lengua siríaca por lograr una traducción más adecuada al texto griego no fue ajena al clima teológico de los siglos V y VI. Las necesidades de refinar los argumentos en el debate obligaron a encontrar versiones del texto bíblico que pudieran adecuar el vocabulario siríaco a sus equivalentes griegos.[619] Sin duda, los mayores esfuerzos de armonización se produjeron en la tradición monofisita. A principios del siglo VI, Filoxeno de Mabbug patrocinó una traducción, llamada Filoxeniana, que intentaba respetar la sintaxis del original griego.[620] A principios del siglo VII, Tomas de Harqel refinó el estilo de la versión filoxeniana.[621] Ambas versiones tenía como objetivo de traducir literalmente el texto griego, sin embargo, la consecuencia directa de este intento fue una versión de difícil lectura que no alcanzó a reemplazar al texto de la *Peshitta*.

Tanto la variedad de traducciones del texto bíblico circulantes como la convivencia del texto griego con las traducciones siríacas produjeron efectos particulares en su incorporación en el relato historiográfico. Algunos de los primeros historiadores anticalcedonianos (por ejemplo Zacarías y Juan Rufo) escribieron sus obras en griego pero, cuando éstas fueron trasladadas al siríaco, sus traductores se vieron ante la disyuntiva de acomodar los fragmentos bíblicos citados en esas historias a los textos canónicos siríacos o generar nuevas traducciones que se alejaban de ellos. Como veremos, esta disyuntiva jugó un papel fundamental, puesto que la elección por una u otra vía determinó, en muchos casos, las lecturas posibles de un determinado acontecimiento. Cualquiera sea la elección el resultado final fue el mismo, la Biblia emergía de estas operaciones de traducción como un texto abierto,

---

debate). El testimonio más importante acerca del Diatesarón es el Comentario al evangelio concordante de Efrén de Nísibis que sobrevive en armenio, publicado por L. Leloir, *S. Ephrem. Commentaire de l'evangelie concordant, version arménienne. CSCO*, 137. 1 /145, 1953-1954; y algunos fragmentos siríacos también publicados por L. Leloir, *Saint Ephrem, Comentaire de l'Evangile concordant, texte syriaque*. Dublin, Hodges Figgis & Co, 1963, e *idem*, *Saint Ephrem, Comentaire de l'Evangile concordant, texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709). Folios additionnels*. Lovaina, Peeters, 1990.

618 La *Peshitta NT* fue compilada a fines del siglo IV o principios del V (aunque no existe ninguna prueba en contrario de una fecha anterior) probablemente en Siria.

619 Ver S. Brock, *Op. cit.*, p. 36.

620 La filoxeniana solo ha sobrevivido fragmentariamente, ver R. Duval *Op. cit.,* pp. 49-53, S. Brock, *Op. cit.*, pp. 35-36 y una particularmente interesante discusión en R.B. Ter Haar Romeny, "A Philoxenian Harklean Tradition? Biblical quotations in Syriac Translations from Greek," en W.J. Van Bekkum, J.W. Drijvers, A.C. Klugkist, (eds.) *Syriac Polemics. Studies in honour of Gerrit Jan Reinink*. Lovaina, Peeters, 2007, pp. 59-76.

621 Esta versión se la denomina comúnmente Harqleana. R. Duval, *Op. cit.*, p. 50 n. 3. S. Brock, *Op. cit.*, p. 37.

polimorfo, nunca cerrado a una interpretación determinada, gracias a la flexibilidad con la que era leído y aplicado.

En este punto, conviene hacer una precisión metodológica. Esta segunda parte se concentrará en el uso de la tipología bíblica entre los historiadores anticalcedonianos y, por momentos, en sus traductores. Este objeto de análisis supone revisar las variantes entre las traducciones siríacas de las historias anticalcedonianas compuestas en griego y los textos canónicos tanto del Nuevo como del Antiguo testamento. Intentaremos demostrar que estas variantes obedecían a una intencionalidad específica, esto es, la adecuación de la cita a una interpretación que reforzaba una determinada caracterización de los acontecimientos. Un problema muy diferente, y que no abordaremos en este trabajo, es dilucidar el origen de esas variantes, tanto si se limitaba a un uso imaginativo del texto bíblico como a la trascripción de formas textuales diversas del texto canónico. En este sentido, muchas de las variantes señaladas podrían atribuirse a simples diferencias textuales, aunque la carencia de testimonios hace este punto irrelevante. En el caso de las variantes del Antiguo testamento, tanto la relativa estabilidad tanto de la tradición textual griega (la *Septuaginta*) como de la siríaca (la *Peshitta AT*) como las notables diferencias entre ambas nos permite ubicarnos en un terreno sólido para considerar las variantes textuales en las historias analizadas como fruto de decisiones específicas de traducción. Para el caso del Nuevo testamento, este método resulta más problemático. [622] Asumimos que los traductores de Juan Rufo y Zacarías de Mitilene contaban con la Peshitta como texto canónico dominante, aunque no exclusivo. Esta versión se caracteriza por una notable uniformidad, derivada de su origen tardío, y una relativamente rápida imposición a partir del siglo VI. Por lo tanto, la asumimos como nuestro punto de comparación, descartando otras traducciones (Vetus syriaca, o filoxeniana) en tanto no estaban plenamente disponibles en el período. En estos casos, y en la medida de la disponibilidad de testimonios para los pasajes analizados, los incluiremos en el análisis. En conclusión, nuestro análisis parte de la siguiente hipótesis: que los traductores contaban con la peshitta como alternativa pero que concientemente eligieron apartarse de ella.[623] Esta hipótesis se encuentra justificada en la observación que hiciera David J. Lane acerca de la naturaleza de las citas patrísticas como "un género retórico".[624] El autor resume su postura de la siguiente manera:

---

[622] W. L. Petersen "Problems in the Syriac New Testament and How Syrian Exegetes Solved Them," en B. Ter Haar Romeny, (ed.) *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy Papers Read at the Third Peshitta Symposium*. Leiden, Brill, 2006, p. 65.

[623] En un proceso similar al que B. Ter Haar Romeny, "The Greek vs. the Peshitta an a West Syrian exegetical Collection," en B. Ter Haar Romeny, (ed.) *Op. cit.*, pp. 297-310, ilustra para las traducciones de los comentarios griegos traducidos al siríaco.

[624] D. J. Lane, "There is No Need of Turtle-Doves or Young Pigeons...' (Jacob of Sarug). Quotations and non-Quotations of Leviticus in Selected Syriac Writers," en B. Ter Haar Romeny, (ed.) *Op. cit.*, p. 158. *Cf.* L. Van Rompay, "Between the School and the Monk's Cell: The Syriac Old Testament Commentary Tradition," en B. Ter Haar Romeny, (ed.) *Op. cit.*, pp. 27-51.

> *(a) Scripture is only one element of a patristic mind: observation of the current scene and the natural order are others; (b) the scripture used may be from a text but is more often drawn from the writer's mind, conscious or not; (c) the factor determining the quotation's direct or allusive form is the argument in which it is deployed.*[625]

La premisa parece *a priori* riesgosa sin embargo, creemos que el análisis nos permite concluir que los traductores privilegiaron el texto griego contenido en las historias sobre otras formas disponibles en virtud de las necesidades del marco en que se incorporaban las referencias.

Leer la Biblia... pero ¿Cómo interpretarla?

La importancia del texto sagrado (en especial, en lo que concierne a su lectura y su interpretación) en la cultura cristiana derivaba en una forma de encarar la educación comunitaria que contrastaba con la experiencia clásica frente al texto. Ésta se basaba en una nueva sensibilidad con respecto a la función del texto escrito que, como observó Lane Fox, suponía *the passage from an oral culture of myth and conjecture to one based firmly on written texts*. [626] Esta centralidad de la palabra escrita en el cristianismo (y previamente en el judaísmo) tenía un doble efecto; en primer lugar, determinaba la forma misma en que las comunidades percibían a sí mismas y, en segundo lugar, establecía patrones de conducta en su relación con el exterior. En efecto, la iglesia era considerada como una escuela y a la vez como un templo, puesto que una parte fundamental de la liturgia cristiana se articulaba entre la lectura e interpretación autoritativa de las sagradas escrituras, y el carácter sacrificial de sus ritos. Sin embargo, esta percepción de las prácticas litúrgicas cristianas era parte de la herencia de la sinagoga judía y se conectaba con las religiones mistéricas paganas por lo que no significaba necesariamente una ruptura absoluta con aquellas.[627] En segundo lugar, y esto es lo verdaderamente novedoso, era que el concepto cristiano de enseñanza, basado en la lectura de la Biblia, obligó a los intelectuales cristianos a adaptar los métodos de la exégesis judía de las escrituras y de la interpretación de los filósofos paganos de los mitos, para crear y refinar un método hermenéutico de las escrituras que les fuera propio.[628] Esta adaptación se hacía necesaria en tanto los exegetas cristianos debieron interpretar las escrituras heredadas del judaísmo subordinándolas a una nueva

---

[625] D. J. Lane, *Op. cit.*, p. 143.

[626] R. Lane Fox, *Pagans and Christian in the Mediterranean World form the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine.* Nueva York, Knopf, 1987, p. 304.

[627] Como asume J.D. Dawson, *Op. cit.*, pp. 222-224.

[628] W. Jaeger *Cristianismo primitivo y Paideia griega.* México, FCE, 1961 pp. 9-25, F. Young, *Op. cit.*, pp. 76-96.

narrativa, el Nuevo Testamento.[629] Así, las unidades de análisis exegético eran ahora compuestas, implicando a la vez las figuras del Antiguo Testamento con su contraparte del Nuevo. Esta operación otorgaba a la historia de salvación una integridad que atribuía un orden no sólo a los episodios en un texto determinado sino que también a los mismos eventos en el tiempo. De esta manera, la lectura de la Biblia implicaba, para los cristianos, la capacidad de moverse en dos sentidos diferentes. En primer lugar, una lectura hacia atrás en el tiempo, en tanto es un libro histórico pero, en segundo, hacia adelante, proyectando en el presente los acontecimientos del pasado en la medida que aquel era el cumplimiento de éstos.

Durante los siglos II y IV, y a partir de aquellos elementos heredados del judaísmo y la παιδεία clásica,[630] se desarrollaron una variedad de interpretaciones autoritativas, que se identificaban como específicamente cristianas, de un *corpus* cada vez más restringido de textos. De esta manera, el desarrollo del canon bíblico y su interpretación fueron fenómenos paralelos, cada uno de ellos enraizado en una *tradición* específica que cada comunidad fue modelando.[631]

Dentro del ámbito de estas diversas tradiciones intelectuales desarrolladas a lo largo del mundo mediterráneo, la tensión entre las lecturas literales y alegóricas de las sagradas escrituras formaron parte de un problema más general (el de la relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento) que afectaba la concepción misma de la historia. La lectura cristiana del Antiguo Testamento siguió un patrón que Auerbach define como "método figurado" o "interpretación figural".[632] Este método exegético atribuía

---

[629] *Ibid.* pp. 9-28.

[630] El origen e influencias de la exégesis cristiana ha sido un tema debatido desde mediados del siglo XX. A diferencia de J. Daniélou, *Sacramentum Futuri: Etudes sur les origines de la typologie biblique, Etudes de theólogie historique*, Paris, Beauchesne, 1950, que veía el origen de la exégesis cristiana (particularmente la de Orígenes) en el contexto alejandrino (ya sea a través de las escuelas paganas o Filón), R.P.C. Hanson, *Allegory and Event: A Study in the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture.* Londres, John Knox Press, 1959, encontró su origen en la exégesis judía palestinense (más precisamente en Qumram). Por su parte H. De Lubac, *Exégèse Medievale. Les quatre sens de l'Écriture.* Paris, Cerf, 1959, pp. 198-219 rechazaba de plano cualquier relación entre la exégesis cristiana y la exégesis mítica pagana, poniendo el énfasis en la originalidad de la exégesis paulina que determinó las lecturas posteriores. Pero ambas perspectivas no son, necesariamente, excluyentes.

[631] F. Young, "Classical genres in Christian guise; christian genres in classical guise" en F. Young, L. Ayres, A. Louth, (eds.) *The Cambridge History of Early Christian Literature.* Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 257.

[632] Son abundantes los estudios acerca del método figurado en la interpretación bíblica en su obra, en este caso nos remitimos a dos estudios concretos: [...] *establece una relación entre dos acontecimientos o personas, por la cual uno de ellos no sólo tiene su significación propia, sino que apunta también al otro, y éste por su parte, asume en sí a aquel o lo consuma. Los dos polos de la figura están separados por el tiempo, pero en tanto que episodios o formas reales, están dentro del tiempo; ambos están contenidos en la corriente fluida de la vida histórica, pero la comprensión, el intelectus spiritualis, de su conexión, es un acto espiritual*. E. Auerbach, *Mimesis. La representación de la realidad en la Literatura occidental.* México, FCE, 1942, pp. 75-76.

una centralidad especial a la *parusía* en el desarrollo de la historia. Para el exegeta, interpretar la Biblia era encontrar en ella los indicios de la acción de Dios en el devenir histórico y, a la vez, proyectarlos en el presente para encontrar lecciones aplicables a su propio contexto. La figura de Cristo se encontraba en el inicio (como el *logos* creador), el centro (como el Cristo encarnado) y al final (en la promesa de la segunda venida) de una continuidad histórica que entrelazaba pasado, presente y futuro. En consecuencia, la tipología asumía la encarnación como el acontecimiento que dotaba de significado a cada acontecimiento contenido en la historia previa y futura, por lo que el Antiguo Testamento debía leerse a la luz del Nuevo en tanto su desarrollo apuntaba a su consumación en aquel. Esta concepción de la exégesis cristiana ubicaba a la interpretación figural, en cuanto método hermenéutico, en el centro de la especulación filosófica acerca de la figura de Cristo como paradigma de la intervención de Dios en el devenir histórico, en el que tanto los acontecimientos pasados como los futuros forman parte de una unidad de sentido con ella.[633]

Por supuesto, la tipología como estrategia discursiva no es una forma fácilmente definible ni toda referencia resulta un recurso tipológico. La crítica literaria ha abusado en la identificación de formas tipológicas en toda la literatura premoderna. En este sentido, David Berkeley[634] ha sugerido una definición de tipología que la distingue claramente de otras formas retóricas a partir de tres características: 1) Un fenómeno debe ofrecer alguna razón de peso de su contexto textual e histórico para garantizar su designación como tipo. 2) Un tipo es siempre una realidad histórica en su contexto. 3) El antitipo (es decir su contraparte) es una *forma perfectior* de su tipo. En el caso de la tipología histórica, agrega, siempre hay un lapso de tiempo entre la aparición de un tipo y la revelación del antitipo.[635]

Para poder continuar analizando esta relación entre historia y texto sagrado debemos antes revisar la vinculación entre ambas partes de la Biblia y las diferentes maneras en que este método fue apropiado por diversas *tradiciones* intelectuales en el mundo cristiano. La principal tensión que se planteaba al

---

[633] G. Chesnut, *Op. cit.,* pp. 253-257.

[634] D.S. Berkeley, "Some Misapprehensions of Christian typology in recent literature Scholarship," *Studies in English Literature,* 18.1, 1978, p. 7.

[635] Esta definición acotada de tipología tiene la virtud de advertirnos sobre los abusos al recurrir con extrema liberalidad a su identificación, sin embargo, al limitar la definición a un conjunto de características fijas elimina toda posibilidad de una tipología que exceda la relación entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. En efecto, muchos de los usos analizados por Berkeley se limitan a la tipología de Cristo en el Antiguo Testamento excluyendo la narrativa histórica post-bíblica. Por otra parte, la tercera condición es necesariamente excluida en nuestro trabajo porque los antitipos de los santos nunca pueden considerarse superiores al tipo de Cristo. El uso tipológico de los escritores de la antigüedad y la Edad media no se limitaba a las características observadas por Berkeley. Por lo tanto, en nuestro estudio la definición de tipo, antitipo y arquetipo mantendrá en la medida de lo posible estas características sin descuidar el hecho del alto grado de indefinición que tenía para los historiadores de la antigüedad tardía.

aplicar el "método figurativo" era la de mantener la historicidad de los hechos incluidos en ambos polos de la figura. Un buen ejemplo de esta tensión sería la forma en que ciertos grupos gnósticos negaron la validez del Antiguo testamento como texto revelado.[636] Otra tensión, que incumbe más al historiador moderno que al exegeta antiguo, se presenta en el momento de establecer una conexión lógica entre dos acontecimientos completamente desvinculados desde una perspectiva histórica. Auerbach observa con agudeza que la conexión histórica no se encuentra ni en el encadenamiento lógico de acontecimientos ni en la relación causal entre estructuras, sino en la conexión vertical entre acontecimientos. En ella, el plan divino era el motor por el cual los acontecimientos se entrelazan, independientemente de una relación "temporal-horizontal" (es decir la acción de fuerzas históricas tales como las estructuras sociales, culturales o la simple acción humana) de causa efecto, de acuerdo con una concepción moderna del devenir histórico. En este fenómeno Auerbach encuentra la paradójica naturaleza de la cesura entre la cultura clásica (y moderna, su directa heredera) con la cultura cristiana del medioevo.[637]

La perplejidad de Auerbach ante este método expresa claramente el tipo de dificultades que debe afrontar el historiador de la exégesis bíblica. Buena parte de los problemas para comprenderla parte de los inconvenientes que la teología moderna ha enfrentado en el desarrollo de métodos "científicos" para interpretar las escrituras. El método crítico-histórico de análisis bíblico ha generado un intenso debate entre los teólogos en torno a la pertinencia de la utilización de las aproximaciones científicas en el campo teológico.[638] El principal desafío es la dificultad que estos encuentran al establecer un "significado objetivo" al texto bíblico cuando éste carece, tanto en su letra como en las formas de lectura, de un sentido unívoco. Por el contrario, la Biblia era, para los exegetas premodernos, polimorfo y no asumía una forma textual única. Su autoridad no se basaba ni en su uniformidad ni en su aparente coherencia, sino en su carácter variable. En este sentido, la autoridad de un texto derivaba en última instancia del reconocimiento de su capacidad para definir lo divino por parte de una comunidad y, en consecuencia, su

---

[636] Esta dirección fue asumida principalmente por los discípulos de Marción de Sinope (*c.* 110-160) quien, partiendo de una teología dualista, rechazaba el Antiguo Testamento como fruto del Dios demiurgo. Cf. A. Harnack, *Op. cit.*, pp. vol I, pp 267-313, vol II, pp 1-19; E.C. Blackman, *Marcion and His Influence.* Londres, S.P.C.K., 1948, E. Pagels, *Los evangelios gnósticos.* Barcelona, Crítica, 1982, p. 68, ídem, *Adán, Eva y la Serpiente.* Barcelona, Crítica, 1990, pp. 93-118, E. Clark, *Op. cit.*, pp. 78-80.

[637] *La conexión temporal-horizontal y causal de los acaeceres se disuelve, el 'ahora' y 'aquí' ya no constituyen eslabones de un decurso terrenal, sino que son algo que siempre ha sido y algo que, ha de consumarse en el futuro y propiamente, ante los ojos de Dios, se trata de algo eterno* [...] *Esta concepción de la historia es de una unidad grandiosa, pero totalmente extraña a la antigua concepción clásica* [...] E. Auerbach, *Op. cit.*, p. 76.

[638] D. Steinmetz, "The Superiority of Pre-Critical Exegesis," *Theology Today*, 37, 1980, pp. 27-38; L. Ayres, & S.E. Fowl, "(Mis)reading the Face of God: The Interpretation of the Bible in the Church," *TS,* 60, 1999, pp. 513-28.

interpretación era una actividad divinamente inspirada. En otras palabras, la exégesis era también una actividad que permitía resignificar el texto, incluso remodelarlo en su forma.[639]

Así, la exégesis antigua se nos presenta en una dimensión diferente, y creemos que una clave de nuestra argumentación acerca del desarrollo de la concepción histórica de los historiadores del período debe partir de una crítica a la concepción de Auerbach. Nuestro desafío consiste en lograr desentrañar la lógica de una argumentación cuyo criterio de verdad está asentado más en la capacidad de un texto en convertirse en "paradigma" de otro y, de esta manera, entender sus efectos en las historias y crónicas cristianas. Por esa razón la historiografía cristiana resulta un misterio a los ojos de Auerbach, quien encuentra en la conexión vertical su falla fundamental.[640] Al no ofrecer una explicación "racional" del devenir histórico pierde a la vez capacidad de operar sobre él. La providencia divina deja escaso margen de acción al hombre que se limita a *observar* y *tolerar* una realidad que le es ajena. Sobre este punto no es nuestra intención realizar una mera crítica relativista de lo postulado por Auerbach; más bien nuestro objetivo es tratar de identificar esos principios operativos sobre las contingencias históricas. Ella sólo puede ser efectiva si aceptamos que la práctica historiográfica en la Antigüedad tardía se realizaba en base a una concepción de la historia marcada por la compleja interacción entre la providencia divina y la acción humana.[641] Si, para los historiadores de la Antigüedad tardía, la acción humana no era la explicación exclusiva de la historia, aquella sí podía encontrarse a partir de la relación mimética que ligaba al devenir histórico con la historia sagrada. En otras palabras, postulamos que la Biblia no sólo era el paradigma por el cual se construía el discurso histórico sino que además su presencia en el transcurso del relato permitía a los hombres dirigir acciones efectivas sobre su contexto. Esto se debe a que la interpretación figurativa, no era un método hermenéutico abstracto o una mera operación mental, sino una práctica social que podía ser una herramienta útil en situaciones de polémica religiosa.[642]

Los aspectos prácticos de la exégesis demuestran hasta que punto la tipología, lejos de constituir un elemento "irracional" que frenaba las

---

[639] Este hecho no sólo ha sido un aspecto descuidado por la teología del siglo XX, sino también por los historiadores de la exégesis de los tiempos premodernos. En este sentido, A. Harkins, *Op. cit.*, pp. 498-500 sostiene que [...] *the performative and dynamic aspects of interpretation allow and even demand a textual pluriformity. Both ancient and premodern communities of faith often presume textual polyvalence and an awareness of the Scripture's peculiar efficacy.*

[640] *De este modo venció la interpretación figural del acontecer histórico; pero no pudo ofrecer ninguna compensación por la perdida visión de la conexión racional, fluyente y terrena de las cosas, pues no cabía aplicarla sin más a cualquier suceso, aunque no faltaron intentos de interpretar todo lo que acaecía desde las alturas* [...] *No quedó más que el mero observar, tolerar o utilizar el suceso práctico eventual No quedó más que el mero observar, tolerar o utilizar el suceso práctico eventual* [...] E. Auerbach, *Op. cit.,* p. 78.

[641] *Cf.* G. Chesnut, *Op. cit.,* pp. 33-64.

[642] *Cf.* E. Clark, *Op. cit.*, pp. 78-87.

posibilidades de acción humana, era una poderosa herramienta de decodificación de la realidad que permitía encontrar mecanismos legítimos de acción sobre ella. La importancia de los efectos prácticos de este debate exige al menos un análisis sumario de la manera en que la Biblia fue interpretada en el Oriente cristiano durante la Antigüedad tardía.

La exégesis cristiana en la Antigüedad tardía

El carácter polémico de la exégesis cristiana condicionó el desarrollo de sus métodos. Al constituirse como una síntesis de, y a la vez una respuesta a, las formas de lectura desarrolladas por paganos y judíos, la figuración como herramienta jugó un papel central pero ambiguo. Esta ambigüedad ha repercutido en los debates de los historiadores modernos en torno a los límites entre las lecturas literales y alegóricas. Una interpretación muy difundida a mediados del siglo XX enfrentaba dos "escuelas" hermenéuticas que adquirieron cierta fisonomía en el siglo IV. La primera de ellas es conocida como la "escuela alejandrina" y la segunda escuela es la "antioquena". Mientras que los alejandrinos aceptaban la alegoría y la aplicaban a menudo, los antioquenos tendían a rechazarla o, en el mejor de los casos, limitaban su aplicación a lo referente a Cristo y su misión. Pero, a pesar de la obvia rivalidad entre algunas de las figuras de ambas tradiciones exegéticas, no podemos concluir una oposición radical en métodos y resultados, más bien, diferencias de énfasis que, de modos diferentes, se aproximaban al texto bíblico. Ambas escuelas tomaban de la tradición platónica la necesidad de desvelar el sentido oculto de las escrituras (θεωρία) donde residía su significado último y verdadero. Por esta razón, en los más recientes estudios acerca de las diferencias entre ambas escuelas, la tendencia ha sido "diluir" los límites que separaban ambas *tradiciones* para enfatizar un patrimonio intelectual común.[643] Estos últimos estudios han criticado la convencional oposición entre "alegoría" y "tipología", en tanto surge, en el consenso de los especialistas modernos, como una construcción de los teólogos de mediados del siglo XX, inspirados por los trabajos de Jean Danielou.[644] Este gran teólogo católico fue el primero en definir la tipología como una forma propiamente cristiana de exégesis (derivada de la comprensión judía del sentido literal de las escrituras, el פשׂט) opuesta a la alegoría que era una importación pagana que "deshistorizaba" a las escrituras.[645] Sin embargo, alegoría y tipología no constituyen conceptos

[643] *Ibid*, p. 73 y J. O'Keefe, "A Letter that Killeth, Toward a Reassessment of Antiochene Exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret on the Psalms," *JEChS* 8.1, 2000, pp. 83-104.
[644] J. Danielou, *Op. cit.*, pp. 15– 16, 52, 45, 48, 252.
[645] Es importante recordar las críticas que desarrollaron H. De Lubac, *Op. cit.* y R.P.C, Hanson, *Op. cit.*, a la dicotomía que construyó el cardenal Danielou en torno a los conceptos de *alegoría* y *typos*. Sin embargo, una exposición de todos los aspectos exceden el tema de nuestro trabajo. Esta lectura ha sido hoy superada por lecturas más dinámicas que atienden más a los puntos de

opuestos sino variedades de una misma forma de lectura figurativa, que Frances Young ha clasificado alternativamente como *mimesis icónica* (antioquena) y *mimesis simbólica* (alejandrina). [646] En este punto analizaremos esquemáticamente las diversas formas en que la Biblia era interpretada en la antigüedad tardía. Todas ellas, sin ser mutuamente excluyentes, eran parte de una *tradición* de la cual abrevó la historiografía anticalcedoniana.

Sin ninguna duda, la personalidad más importante en la exégesis bíblica fue el filósofo cristiano del siglo III Orígenes. Su figura transita el ambiguo camino entre el mérito de haber sido uno de los precursores en la aplicación de *la especulación filosófica para sostener una religión positiva que en sí, no era resultado de una investigación humana independiente acerca de la verdad* [...] *sino que tenía como punto de partida una revelación divina* [647] y las condenas póstumas de sus posiciones teológicas.[648] De todas maneras, Orígenes sentó las bases de la primera forma específicamente cristiana de interpretación bíblica y sus obras (directa o indirectamente) aportaron las bases de un método hermenéutico que combinó los métodos de la tradición judeohelenística con la teología cristiana.[649]

En su análisis de la exégesis de Orígenes, Werner Jaeger escogía como punto de partida la aparente contradicción entre investigación humana y revelación divina. Jaeger se encontraba particularmente interesado en lo que consideraba la más importante contribución de Orígenes a la tradición intelectual cristiana: la formalización de un método de interpretación del texto sagrado. Éste método se basaba en la identificación de un triple significado en la letra sagrada a partir de la distinción del sentido histórico literal del texto y su sentido espiritual. Jaeger consideraba a Orígenes un filósofo cristiano inmerso en una tradición intelectual que se inició con la crítica platónica al sistema educativo. Orígenes, como Platón, encontraba en la memorización de la literatura tradicional (ya sea la épica homérica o el Antiguo Testamento)[650] un método particularmente inadecuado de transmisión de las verdades elevadas de la filosofía (tanto cristiana como clásica); por lo que se hacía indispensable,

---

contacto que a las diferencias. Esta es la línea que proponen J. O'Keefe, "Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology," *Theological Studies*, 58, 1997, pp. 39-60, J.N. Güinot, "L'exegese de Cyrille d'Alexandrie et de Théodoret de Cyr: Un lieu de conflit ou de convergence?" *Cassiodorus,* 4, 1998, pp. 47-82.

[646] F. Young, *Op. cit.*, pp. 161-162 considera que: *The distinction lies in a different perception of how the text related to that to which it was taken to refer. What I call ikonic* (sic) *exegesis requires a mirroring of the supposed deeper meaning in the text as a coherent whole, whereas allegory involves using words as symbols or tokens, arbitrarily referring to other realities by application of a code, and so destroying the narrative, or surface, coherence of the text.* Cf. J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-Chrétiennes.* Paris, Aubier, 1958, pp. 256-57.

[647] W. Jaeger, *Op. cit.*, p. 71.

[648] Sus opiniones teológicas fueron condenadas casi dos siglos después de su muerte en el concilio de Constantinopla II (553). Ver A. Grillmeier & all. *Op. cit.*, pp. 385-410.

[649] H. De Lubac, *Op. cit.*, pp. 395-396 rechazaba de plano esta herencia, aunque reconocía en Orígenes una evidente deuda con los mitógrafos paganos.

[650] *República* 377-378D, ver W. Jaeger, *Paideia.* México, FCE, 1993, pp. 603-605.

como advirtió Aristóteles para los mitos antiguos, encontrar un método interpretativo.[651]

Orígenes intentó encontrar la relación intrínseca entre el carácter literal de la narrativa bíblica y su significado para el lector contemporáneo. Para lograrlo, contaba con otra tradición intelectual más cercana en el judaísmo helenístico de Filón de Alejandría. Ambos se consideraban primariamente filólogos de la Biblia que buscaban la manifestación del logos divino en la historia sagrada. Como Filón, Orígenes se sirvió de un método para generar una interpretación válida de la Biblia que estuviera de acuerdo con una percepción helenística de Dios y la historia. El interés de su exégesis privilegiaba el sentido "espiritual", es decir alegórico, por sobre el sentido "literal" del texto que quedaba en un ineludible segundo plano. Al enfatizar el significado espiritual-alegórico de las escrituras, Orígenes sintonizaba su método exegético con su propia concepción de Dios y la vida cristiana en el que la Biblia adquiría un significado esotérico, al mismo tiempo que evitaba los burdos antropomorfismos veterotestamentarios.[652] Pero, para reconocer ese significado oculto en la letra de las escrituras, recurrió a los métodos de la erudición clásica alejandrina; la edición crítica, el comentario y el escolio, que le permitieron superar el sentido literal de las escrituras. Una vez establecido el significado literal de las escrituras, el intérprete debía dilucidar a continuación aquello que consistía los sentidos, "místico" y "espiritual" que llevaban primero a la aplicación moral de las escrituras y, luego, a la contemplación de las verdades divinas. Con Orígenes, la exégesis cristiana encontró un camino viable de aproximación al texto bíblico.[653] Su escuela, afianzada tanto en Alejandría como en Cesárea de Palestina le sobrevivió y continuó desarrollando su método. En Cesárea primero Pánfilo y más tarde Eusebio se reconocían como sus

---

[651] Metafísica 1074ª, A los que debemos sumar la retórica clásica, ver F. Young *Op. cit.,* pp. 76-89 Éstos habían reconsiderado la actitud platónica hacia la religión tradicional, interpretándolos como una forma de especulación filosófica que debía ser leída en forma alegórica. Esta aproximación a los mitos clásicos se inició con Plotino (*Enéada* I.2.3.27-30) y su escuela, en especial Porfirio (*Quaestionae Homericarum*) y Proclo (Cf. *Proclo. Comentario a la república de Platón.*) que aplicaban métodos de la lectura alegórica a los mitos de la tradición clásica. El mismo Plotino había descrito la relación de mediación del lenguaje entre el mundo material y la realidad espiritual como una imitación del lenguaje del alma aunque sin asignar ninguna relación intrínseca entre ambos. Por su parte, Proclo profundizó dicha relación entre mito y teología, enfatizando el carácter simbólico de la poesía en la que el lector debía desentrañar las oscuras correspondencias entre los ámbitos sensible y espiritual. Para un estudio de la recepción de los poemas homéricos por el neoplatonismo de los siglos III y IV, ver R. Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical reading and the growth of Epic Tradition.* Berkeley, California University Press, 1986.

[652] W. Jaeger, *Op. cit.*, p. 75-83.

[653] H. De Lubac, *Op. cit.*, pp. 206-214.

discípulos;[654] en tanto que en Alejandría Dídimo el ciego, y los patriarcas Atanasio, Teófilo y particularmente Cirilo adscribieron a sus métodos. [655]

A pesar de su gran influencia, las lecturas alegóricas del texto bíblico defendidas por los alejandrinos no eran universalmente compartidas. Desde la otra gran capital del mundo cristiano, Antioquía, surgió una tradición exegética que encaró una crítica tanto de las posiciones teológicas de Orígenes como de ciertos aspectos de su método exegético. Aunque resulta difícil postular la existencia de una "escuela de Antioquía" monolítica (a diferencia de las de Alejandría o Cesárea) debido a las notables diferencias en método y la diversidad de influencias que recibió cada uno de sus miembros,[656] podemos reunir bajo este rótulo a una serie de teólogos que poseían un origen común y un rechazo unánime a la exégesis de Orígenes.[657]

La historia de la exégesis antioquena tiene su punto de partida en el siglo IV con Eustaquio de Antioquía quien ensayó una crítica global a la teología de Orígenes empezando por su método exegético,[658] y Eusebio de Emesa que escribió varios comentarios sobre el Antiguo Testamento.[659] Entre mediados y finales del siglo IV se destacaron Diódoro de Tarso, Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia con quienes la exégesis antioquena llegó a su madurez. Los últimos y mejor conocidos representantes de esta escuela fueron Teodoreto de Cirros, Ibas de Edesa y Nemesio de Emesa. Las particulares circunstancias en las que se desarrolló la escuela antioquena, que determinó la escasez relativa de testimonios, dificultan cualquier abordaje del desarrollo de su tradición. Casi todos sus miembros sufrieron ataques, en vida o de manera póstuma, debido a sus opiniones teológicas y su memoria solo ha llegado a nosotros, salvo los excepcionales casos de Juan Crisóstomo y Teodoreto, de manera fragmentaria y distorsionada.[660]

---

[654] A. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden, Brill, 2003.

[655] R. Van den Broek, "The Christian 'school' of Alexandria in the second and third centuries," en J.W. Drijvers & A. Mac Donald, (eds.) *Centres of Learning. Learnig and Location in Pre-Modern Europe and Near East.* Leiden, Brill, 1995, pp. 39-47, A. Louth, "The fourth Century Alexandrians: Athanasius and Dydimus," en F. Young, L. Ayres, & A. Louth, (eds.) *The Cambridge History of Early Christian Literature.* Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 280-281.

[656] A. Louth, "John Chrisostom and the antiochene school to Theodoret of Chyrrus" en F. Young, L. Ayres & A. Louth, (eds.) *The Cambridge History of Early Christian Literature.* Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 342. J.N. Güinot, *Op. cit.*

[657] R.B. Ter Haar Romeny, "Eusebius of Emesa's commentary on Genesis and the origins of the Antiochene School," en J. Frishman, & L. Van Rompay, (eds.) *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian interpretation.* Lovaina, Peeters, 1997, pp. 125-142, L. Van Rompay, "Antiochene Biblical interpretation: Greek and Syriac" en J. Frishman, & L. Van Rompay, (eds.) *Op. cit.*, pp. 103-123.

[658] PG 18 col. 613-674.

[659] PG 86.1 col. 462-563, *Cf.* R.B. Ter Haar Romeny, *Op. cit.*

[660] De las obras de Diódoro de Tarso existen algunos fragmentos en PG vol. XXXIII col 1545-1627 y algunos fragmentos conservados en Siríaco en P. Lagarde, (ed.) *Analecta Syriaca*, Leipzig, Teubner, 1858, pp. 91-100. Las obras de Teodoro han sobrevivido en forma fragmentaria a partir de traducciones siríacas ver E. Sachau, (ed.) *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca: e codicibus Musei*

A pesar de las variadas formas que adquirió la exégesis antioquena,[661] el consenso académico reconoce como su rasgo común el rechazo por la búsqueda de un significado oculto en las Escrituras (lo que Orígenes llamaba la ἀλληγορία) para concentrarse en su significado histórico literal (πράγματα), examinando su lugar en un contexto histórico y analizando la lógica narrativa del texto por medio de un método basado en la gramática clásica.[662] Para los exegetas antioquenos (como para Orígenes) su trabajo era, en un primer momento, el de un filólogo que reconocía los problemas textuales de cada libro e intentaba resolverlos. Al concentrarse en el sentido histórico de las escrituras, la exégesis antioquena presenta elementos particulares, como lecturas de párrafos aislados o el análisis filológico de palabras concretas que nos remiten a la exégesis judía contemporánea, en especial en lo que concierne a la identificación de lugares y personajes.[663] Pero sobre todo, la exégesis antioquena se dedicaba a explicar los términos difíciles u oscuros, llenaba los vacíos narrativos, apelando al contexto, y usando como herramienta primaria el cruce de diferentes libros del Antiguo Testamento. Este método era posible debido a que, para los antioquenos, el Antiguo Testamento era una unidad coherente sin necesidad de recurrir al Nuevo. Además, para resolver estos problemas textuales recurrían al estudio de diferentes versiones de las escrituras (puesto que la *Septuaginta* no era más que una traducción del hebreo).[664]

Britannici Nitriacis. Leipzig, Teubner, 1869. Sin embargo, esta condena a la escuela antioquena no tuvo eco en occidente donde se mantuvo el respeto por la figura y la exégesis de éstos. Cf. ML. Laistner, "Antiochene exegesis in western Europe during the middle ages," *HThR,* 40, 1947, pp.19-31.

[661] La interpretación exegética propuesta por los antioquenos adquirió tres formas alternativas. La más común comprendía comentarios a libros enteros de la Biblia analizando el significado versículo por versículo. La segunda tomaba la forma de selecciones de versículos comentados organizados en torno a preguntas y respuestas. La tercera y última forma la constituyen las *homilías exegética*s de las cuales Juan Crisóstomo es el más representativo. Las dos primeras formas buscaban explicar aquello que era la intención del autor, es decir *exégesis pura*, en tanto que en las homilías (como en la hagiografía), dado que se dirigen a un público más amplio con un fin esencialmente didáctico, la exégesis es vehículo de instrucción y por lo tanto es una *exégesis aplicada*. L. Van Rompay, *Op. cit.,* pp. 107-108.

[662] A. Louth, *Op. cit.*, p. 342; J. O'Keefe, *Op. cit.*, p. 42. Ha menudo se ha postulado que la exégesis antioquena mostraba elementos propios de la exégesis judía, sin embargo E. Clark, *Op. cit.,* p. 71, observa que los métodos aplicados por los antioquenos se asentaban más en las formas de hermenéutica helenística que judía. Incluso, el mismo concepto de sentido literal (lo que en la exégesis judía llama פשט) permanece fuertemente vinculado a las formas de interpretación comunitaria de la misma manera que en los alejandrinos. Cf. J.N. Güinot, *Op. cit.*, pp. 70-71 y J. O'Keefe "Christianizing Malachi: Fifth-Century Insights from Cyril of Alexandria," *VC* 50, 1996, pp. 138-140.

[663] Cf. L. Van Rompay, *Op. cit.*, p. 116.

[664] A menudo cruzaban el texto canónico con versiones no canónicas de la traducción griega de la Biblia (como la de Teodoción, Símaco o Aquila) y siempre tenían en vista el texto hebreo. Paradójicamente, los *Hexapla* de Orígenes se convirtieron en una herramienta de gran importancia para su método exegético. Los *Hexapla* constituyen una concordancia del Antiguo Testamento compilada por Orígenes. Estaba organizada en seis columnas (de ahí viene su

El segundo paso, consistía en establecer las implicaciones dogmáticas o morales del libro analizado. En este punto es donde se separaban de la exégesis alejandrina. Los antioquenos rechazaban por completo la lectura alegórica en tanto ésta deshistorizaba el texto bíblico. La tipología se diferenciaba de la alegoría en que mantenía el sentido único de determinado texto (es decir privilegiaba el contexto histórico) pero que a la vez podía funcionar como un modelo que prefigura otro acontecimiento históricamente posterior.[665] De esta manera, se podía establecer claramente la diferencia entre el uso tipológico y el alegórico de las escrituras. Así lo afirmaba Diódoro de Tarso, que escribió un tratado (hoy perdido) acerca de la diferencia entre θεωρία (término que empleaba para designar el significado profundo de las escrituras que siempre estaba basado en su significado histórico) y la ἀλληγορία de los alejandrinos. El uso del concepto de θεωρία, como un nivel superior de significado que tenía implicaciones morales o didácticas, es una de las características comunes de los antioquenos.[666] El uso de la tipología bíblica suponía, desde este punto de vista, que la οἰκονομία divina jugaba un papel fundamental en el devenir histórico. Para ellos, ésta gobernaba el desarrollo de la historia de acuerdo con el plan de salvación diseñado por Dios. El Antiguo Testamento era una fase en ese desarrollo histórico, cuyo significado (a diferencia de los alejandrinos) no se derivaba de la fase siguiente (el Nuevo Testamento) sino que conservaba un significado propio. Pero a la vez (y por intermedio de esa providencia) era posible rastrear (de manera limitada) en el Antiguo Testamento acontecimientos futuros.[667] En consecuencia, la tipología en el Antiguo Testamento adquiría más el carácter de profecía que de alegoría.[668] La debilidad del argumento de una exégesis de este tipo radicaba en el hecho de que si bien la tipología debía ser, en términos metodológicos, diferenciada tanto de la alegoría como de la profecía, en los padres antioquenos (tanto como en los alejandrinos) esta distinción se hacía borrosa y era posible caer en cierta confusión entre los tres conceptos. [669]

---

nombre) con el texto hebreo de la Biblia, una transliteración en alfabeto griego y cuatro traducciones griegas diferentes (Septuaginta, Teodoción, Aquila y Símaco). Sobre los *Hexapla* ver A. Salvesen, *Origen's Hexapla and fragments: papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla.* Tübingen, Mohr Siebeck, 1998; A. Grafton & M. Hale Williams, *Christianity and the transformation of the book: Origen, Eusebius, and the library of Caesarea*. Harvard, Harvard University Press, 2006, pp. 86-132.

[665] J.N. Güinot, "La typologie comme technique herméneutique," *Cahiers de Biblia Patristica* 2. Figures de l'Ancien Testament chéz les Pères. 1989, pp. 1-34.

[666] A. Louth, *Op. cit.*, pp. 345-346.

[667] L. Van Rompay, *Op. cit.*, p. 122.

[668] *Ibid.*, p. 117, ha observado que la diferencia entre "tipo" y "profecía" carecían de una diferencia significativa. Un ejemplo de esto es la lectura de el sacrificio de Isaac (Gen. 22: 1-13) y la bendición de Judá (Gen. 49: 8-12) que los antioquenos les asignaban (como la tradición judía) un valor de profecía mesiánica.

[669] R.E. Reiter, "On biblical typology and interpretation of literature," *College English*, 30.7, 1969, p. 565.

La tercera tradición exegética que debemos contemplar es la desarrollada en el ámbito de la cultura siríaca. Es aún tema de debate la pertinencia de hablar de una exégesis siríaca independientemente de la exégesis antioquena. Los detalles de dicho debate exceden nuestra investigación, aunque es evidente que no podemos considerar (como lo hacían Vööbus[670] y Murray[671]) una completa autonomía de la teología (y exégesis) cristiana en lengua siríaca con respecto a la teología griega. Por el contrario, debemos tener en cuenta, y como ha repetido en varias oportunidades Han Drijvers, la existencia de elementos de diálogo permanente entre ambos contextos culturales que, aunque con elementos propios, pertenecían a una misma matriz cristiana. [672]

La exégesis bíblica en lengua siríaca está generalmente asociada al contexto intelectual de la ciudad de Edesa. Esta metrópolis era un importante punto de encuentro de diversas matrices intelectuales que confluyeron en la famosa *escuela de los persas* donde se tradujeron los padres griegos al siríaco y se generó una abundante literatura original en esa lengua. [673] Sin embargo, la historia de la exégesis siríaca se remonta al siglo IV con las dos figuras legendarias de Afraates el sabio persa, y Efrén de Nísibis. En su ya clásico estudio sobre la teología de estos dos autores, Robert Murray señalaba a la exégesis simbólica como una característica distintiva del cristianismo siríaco, a la que relacionaba con el desarrollo de una teología independiente de las

---

[670] A. Vööbus, *Op. cit.*, cap. 1.

[671] R. Murray, *Op. cit.*, pp. 277-347.

[672] H.J.W. Drijvers, "Syrian Christianity and Judaism," en J. Lieu, & al. *The Jews among Pagans and Christians: in the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 127-129 se muestra crítico de la posibilidad de identificar un cristianismo sirio "autóctono", completamente ajeno a las influencias helenizantes. Por su parte trabajos como los de U. Possekel, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian. CSCO* 580, Subsidia 102; Lovaina, Peeters, 1999, el propio H.J.W. Drijvers, "Early forms of Antiochene theology after Chalcedon," en C. Laga, JA. Munitz & L. Van Rompay (eds.) *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History offered to Albert Van Roeg. OCA* 18, Lovaina, Peeters, 1985, pp. 99-113 y R.B. Ter Haar Romeny, *Op. cit.*, p. 129, han demostrado la influencia del pensamiento helenístico incluso en autores en apariencia tan particulares como Efrén.

[673] R. Duval, *Op. cit.*, p. 162; J.B. Segal, *Op. cit.*, pp. 149-152, S. Brock, "Greek and Syriac in Late Antique Syria," en A.K. Bowman, & G. Woolf, *Literacy and power in the ancient world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 149-160 y 234-235. L. Van Rompay, "La littérature exégétique syriaque et le rapprochement des traditions syrienne-occidentale et syrienne-orientale," *POr*, 20, 1995, pp. 222-224.

La escuela teológica de Edesa, mejor conocida como la *escuela de los persas*, floreció en la primera mitad del siglo V. Durante el reinado de Zenón los profesores y alumnos de la escuela fueron expulsados del imperio romano por su adhesión a la teología de Teodoro de Mopsuestia y Nestorio. Desde allí se trasladaron a la vecina ciudad de Nísibis, en el lado persa de la frontera, donde se transformó en la principal difusora de las ideas diofisitas en el cristianismo sasánida. *Cf.* A. Vööbus, *History of the school of Nisibis. CSCO* 266 (Subsidia 26) Lovaina, Peeters, 1965; H.J.W. Drijvers, "The school of Edessa: Greek learning and local culture" en J.W. Drijvers, & A. Mac Donald, *Op. cit.*, pp. 49-59; A.H. Becker, *Fear of God and the begining of Wisdom. The school of Nisibis and the developement of scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia.* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2006, pp. 41-76.

corrientes helenizantes prevaleciente en el litoral mediterráneo. [674] En la segunda mitad del siglo IV Afraates compuso una serie de tratados en forma de cartas llamadas *Exposiciones* sobre variados temas de doctrina cristiana.[675] En las *Exposiciones,* Afraates construyó sus argumentos teológicos a partir de citas bíblicas, las cuales se entrelazan en cadenas de autoridad.[676] Poco más sabemos sobre la otra gran figura de la literatura siríaca: el gran poeta cristiano Efrén de Nísibis.[677] Su extensa obra fue de una notable influencia que excedió el marco del mundo de lengua siríaca.[678] La exégesis de Efrén mostraba muchos rasgos en común con la escuela antioquena, en especial en lo referido a la tipología como paradigma de la historia. Sin embargo, ésta se diferenciaba de la exégesis helenizante por la abundancia de herramientas emparentadas con el *midrash* judío, entre las cuales se destacan la alusión tipológica y las cadenas de citas bíblicas.[679] La alusión tipológica es una herramienta retórica común entre la exégesis siríaca y antioquena, pero encontramos sustanciales divergencias en el uso que ambas tradiciones hicieron de ella. Mientras que la primera enfatizaba una aproximación histórico-literaria minimizando toda conexión entre el pasado veterotestamentario y la vida de Cristo; la segunda se revelaba marcadamente cristocéntrica conectando ambas partes de la historia bíblica en una continuidad en la que el Antiguo Testamento se transformaba en un misterio simbólico (ܐܪܙܐ) que prefiguraba la vida de Cristo.[680] A partir del siglo

---

[674] R. Murray, *Op. cit.*, p. 281 concluye: [...] *our authors* (se refiere a Afraates y Efrén) *appear simply as Christian midrashists. There is no need to suppose, just as there is no likehood, that they had any contact with Jewish Rabbis* [...] pero [...] *many elements both of technique and of actual traditions, can be traced back into the literature of Late Judaism before Christ.* Si bien este punto ha sido relativizado por otros autores como J.H.W. Drijvers, *Op. cit.* es indudable ambos aplicaron métodos exegéticos que los acercaban a las corrientes rabínicas contemporáneas o incluso al legado intelectual del cercano oriente antiguo.

[675] Sobre los testimonios acerca de la vida de Afraates y su tiempo ver: A. Vööbus, *Op. cit.*, cap. 1, R. Murray, *Op. cit.*, p. 29. Las *Exposiciones* de Afraates fueron publicadas primero por Parisot en *PS* vol. I y II col. 1-489. M.J. Pierre, (ed.) *Aphraate le sage persan. Les exposés. SC* 349 y 359, París, Cerf, 1988-1989.

[676] R. Murray, *Op. cit.*, p. 291 concentra su análisis en las series comparativas muy típicas de la tipología de Afraates que expresaban el misterio (ܐܪܙܐ) de la intervención divina en la historia. Estas listas tipológicas podían ser aprendidas de memoria para definir la persona de Cristo, su misión en la tierra o la concepción misma de la Iglesia.

[677] La bibliografía sobre Efrén de Nísibis es tan abundante como desigual. Proponemos los siguientes trabajos como lectura introductoria: Baumstark, A. *Geschichte der Syrischen Literatur.* Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1911, pp. 37-52, A. Vööbus, *Literary critical and historical studies in Ephrem the Syrian.* Estocolmo, 1954, A. De Halleux, "Saint Ephrem le Syrien," *RTL,* 14, 1983 pp. 328-355, B. Outtier, "Saint Éphrem d'après ses biographies et ses oeuvres," POr. 4. 1-2, 1973, pp. 11-23.

[678] *Cf.* W. Petersen, "The dependence of Romanos the Melodist upon the syriac Ephrem: Its Importance for the origin of the Kontakion," *VC,* 39.2, 1985, pp. 171-187; S. Brock, "From Ephrem to Romanos," *Studia Patristica* 20, 1989, pp. 139-151; D.G.K. Taylor, "St. Ephraem's influence on greeks," *Hugoye* 1.2, 1998.

[679] *Cf.* E. Clark, *Op. cit.*, p. 125-126.

[680] *Cf.* I.H. Dalmais, "Raza et Sacrement," en P. De Clerck, & E. Palazzo, (eds.) *Rituels: Melanges offerts a Pierre-Marie Gy*, Paris, Cerf, 1990, pp. 173-82 ; S.J. Beggiani, "The typological approach of

V la tradición exegética predominante en la *escuela de los persas* de Edesa combinaba los métodos de la "escuela" antioquena y la tradición representada por Efrén y Afraates.

A partir del siglo VI, y como consecuencia de las disputas cristológicas, se generalizó la preocupación entre los teólogos en lengua siríaca de refinar el vocabulario teológico a la luz de las necesidades de la polémica desatada en torno a los conceptos adecuados para describir la encarnación. En el Imperio Persa, Barsauma de Nísibis y Narsai acomodaron las nociones propias de la cristología siríaca a la teología diofisita,[681] mientras que entre los monofisitas Jacobo de Sarugh y Filoxeno de Mabbug hicieron lo propio con la cristología ciriliana.[682] Sin embargo, debemos notar que este fenómeno no constituyó una mera "penetración" de la teología de los padres griegos en la tradición siríaca, sino la transposición de aquella a la lengua siríaca por parte de teólogos bilingües que reconocieron los problemas que conllevaba la traducción de una lengua a otra en el marco de una perdida del "monopolio intelectual" del griego.

En este punto es necesario resaltar dos elementos particulares de la exégesis siríaca. En primer lugar, su carácter marcadamente práctico. Esta característica derivaba de una concepción de la Biblia que enfatizaba a la vez su carácter histórico y didáctico. La exégesis era un paso previo en el proceso de acomodar la vida cristiana (tanto individual como comunitaria) al texto bíblico. Por esa razón la exégesis aplicada adquirió relevancia no sólo desde el punto de vista histórico (como concepción del desarrollo de la historia) sino también ascético, puesto que las escrituras se convertían en el espejo en el que una vida de perfección se reflejaba.[683]

En segundo lugar, queda una última observación acerca de las consecuencias prácticas de la dimensión simbólica que adquiría la interpretación del texto sagrado. Ya mencionamos que la lectura tipológica no sólo estaba

---

Syriac sacramental theology," *TS,* 64, 2003, pp. 543-557; A.Y. Kim, "Signs of Ephrem's Exegetical Techniques in his Homily on Our Lord," Hugoye*,* 3.1, 2000.

681 S. Gero, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the fifth century*. Lovaina, Peeters, 1981; L. Van Rompay, *Op. cit.* pp. 224-226; A.H. Becker, *Op. cit.* pp. 49-60 y 71-89.

682 En particular, Filoxeno mostró una profunda preocupación por desambiguar el vocabulario cristológico de la tradición semítica en virtud de sus propias necesidades polémicas en defensa de la causa monofisita. Esta preocupación teológica va de la mano con su proyecto de realizar una nueva traducción del texto neotestamentario, mas acorde con la versión griega. Ver R. Chesnut, *Op. cit.*, pp. 57-150; B.M. Boulos Sony, "La méthode exégetique de Jacque de Saroug," POr. 9, 1979-1980, pp. 67-103; T. Bou Mansour, *La Théologie de Jacques de Sarough*, vol. I : *Christologie, Trinité, Eschatologie. Méthode exégétique et théologique*, Kaslik, Bibliothèque de l'université Saint-Espirit, 1999; J.A. Konat, "Typological Exegesis in the Metrical Homilies of Jacob of Serugh," POr. 31 2006, pp. 109-121.

683 Para esta última discusión ver A. Vööbus, *Op. cit.,* pp. 152-153, R. Murray "The features of the earliest Christian asceticism," en P. Brooks, (ed.) *Christian spirituality. Essays in honour of Gordon Rupp.* Londres, S.C.M. Press, 1975, pp. 63-77; S.A. Harvey, *Op. cit.*, pp. 6-8; S.H. Griffith, "Asceticism in the Church of Syria: The hermeneutics of Early Syrian Monasticism," en V. Wimbush, & Valantasis, R (eds.) *Asceticism.* Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 220-245.

anclada en el vocabulario mismo sino también en la analogía, es decir que eventos o personajes, así como las palabras, tienen significados profundos y el texto adquiere un carácter ambiguo y elusivo.[684] Esto implicaba que la Biblia fuera un texto polivalente que permitían al intérprete adaptar las citas a sus argumentos. Por esta razón, las citas y alusiones no siempre reflejaban un "texto bíblico original" sino que eran paráfrasis en las que el autor jugaba con él. Este "juego" podía expresarse mediante el deliberado cambio de palabras (alterando el sentido original del texto) o, en ocasiones jugando con las versiones o traducciones disponibles. En conclusión, en la tradición siríaca la aproximación al texto bíblico si bien no difería esencialmente de las tradiciones helenísticas (alejandrina y antioquena) recurría a un aparato simbólico mucho más variado. La disponibilidad de traducciones alternativas, el recurso a elementos no canónicos como las tradiciones orales o escritas de la literatura apócrifa, la paráfrasis o la superposición de relatos a través del juego intertextual permitían al intérprete adaptar el texto a nuevos contextos sin anular otras lecturas posibles. Ambas observaciones nos llevan a una cuarta (y quizás la más importante para el desarrollo de nuestro estudio) forma de lectura: la lectura "ascética" en la que el texto bíblico incidía en la vida de las personas.

La ascesis como exégesis

La lectura de la Biblia y la interpretación de su mensaje eran, en última instancia, una práctica social cuya finalidad era esencialmente normativa. Los cristianos buscaban en su texto sagrado aquellas claves o reglas de acción que requería la vida cotidiana. Pero en ningún contexto esto fue más evidente que en el impulso a la práctica ascética. Los monasterios diseminados por todo el Oriente, en tanto fueron activos centros de producción y transmisión intelectual, se transformaron en algunos de los muchos ámbitos en los que se produjo la convergencia de estas tres formas de aproximación a la escritura.[685] Sin embargo, hasta tiempos recientes, los historiadores de la exégesis cristiana han tenido poco interés en analizar la manera en que los monjes interpretaban la Biblia. La razón fundamental de este descuido radica en la presunción de que la "exégesis monástica" no aportaba un método distintivo de interpretación y se limitaban a acomodar sus necesidades específicas a los mismos métodos prevalecientes en las *tradiciones* exegéticas. Por el contrario, Burton Christie ha señalado correctamente que si bien los monjes no desarrollaron una exégesis autónoma, existió una "hermenéutica del desierto" que adaptaba la exégesis de la Biblia a las particulares condiciones de la vida monástica.[686]

---

[684] A.K. Harkins, *Op. cit.*, p. 503.
[685] Como observa E. Clark, *Op. cit.*, p. 54, la imagen del monje inculto resulta de un estereotipo difundido por la propia literatura monástica.
[686] *What was new and distinct in the desert hermeneutic was the peculiar combination of the locus of the desert and the questions that arose within the ascetical life there. The questions were shaped by the particular demands of the*

Desde este punto de vista, la lectura, copia y meditación de la Biblia dentro de los medios monásticos adquirió un carácter práctico, de tipo ético-pastoral y ascético que asumió su forma más típica en los *Apotegmas* de los padres del desierto.[687] La lectura regulada de las escrituras tenía tanto un valor litúrgico como ascético que le confería un poder talismánico o psicológico y sólo en un segundo plano, interpretativo.[688] El ideal de vida monástico consistía en la aplicación estricta de las escrituras a la práctica cotidiana, con el objetivo de transformar la vida del individuo en conformidad con éstas. Para alcanzar este objetivo era necesario entender su sentido y para ello aplicar uno u otro método exegético. Actuar de acuerdo *a lo que está escrito* (τὸ γεγραμμένον) era la respuesta más común en los dichos de los padres para indicar una vía de acción frente a un problema determinado.[689] Pero esta exigencia requería a la vez un permanente desplazamiento del sentido de lo que está escrito. Por lo tanto, la lectura monástica permitía seleccionar, por medio de la repetición y la transmisión oral de maestros a discípulos, un arsenal de pasajes bíblicos que eran aplicados en la vida cotidiana. Al mismo tiempo, este tipo de lectura fragmentaba el texto de la Biblia en porciones inconexas y generaba una disociación entre éste y su contexto original para acomodarse a los objetivos de cada individuo o comunidad.

En su análisis del uso de las escrituras en la definición y promoción del ascetismo entre los padres latinos y griegos, Elizabeth Clark considera a la exégesis intertextual como uno de los principales modos de interpretación en la literatura patrística en general y ascética en particular. Clark, apoyándose en los principales autores de la crítica literaria postestructuralista, explora el uso de la exégesis intertextual en la exégesis rabínica y cristiana. Ésta, concluye la autora, se basaba en un procedimiento análogo al que Julia Kristeva definió como un "mosaico de citas".[690] Esta dimensión del texto como un "mosaico" que incluía otros textos previamente emitidos y a la vez, resignificados, resulta útil para la comprensión del fenómeno que pretendemos analizar. Cuando nos aproximamos a la historiografía de la Antigüedad tardía, en lugar de un texto monolítico y original, nos enfrentamos a una serie de enunciados que no se produjeron en el vacío sino dentro de un contexto, del cual formaban parte otros textos. Este aspecto no ha sido ignorado por los estudiosos de la literatura bíblica y post-bíblica y constituye uno de las aproximaciones más

---

life; in turn these questions affected the hermeneutic, both in terms of its substance and its form. D. Burton Christie, *Op. cit.*, p. 61.

[687] *Ibid,* p. 62.

[688] *Ibid,* p. 124.

[689] *Ibid,* p. 125.

[690] [...] *rest on the general principle that meaning is produced by reading texts in conjunction with other texts that are either explicitly or implicitly placed next to (or "inside") them, with power to constrain, expand, or explain*. E. Clark, *Op. cit.*, p. 122 n. 114. *Cf.* J. Kristeva, *Semiótica 1*. Madrid, Fundamentos, 1978 (1969), p. 190; *idem*, *Revolution in Poetic Language*, Nueva York, Columbia University Press, 1984 (1974), pp. 59-60.

novedosas al tema.[691] Desde diferentes perspectivas, tanto el trabajo de Burton Christie como el de Clark nos permiten reflexionar no sólo acerca de la relación entre el texto sagrado y sus aplicaciones en la vida cotidiana sino que además nos llama a explorar la manera en que esta misma técnica se proyectaba en los discursos en torno al pasado. [692]

Los métodos exegéticos aplicados en el discurso histórico

Ya señalamos que la aplicación de lecturas tipológicas de la Biblia no era solamente una forma de exégesis sino que también era una forma de escritura histórica. Esta dimensión de la exégesis se hace evidente en la manera en que los escritores del Nuevo Testamento pensaban la historia de Cristo y los apóstoles a partir de los modelos del Antiguo Testamento. Pero también señalamos que su aplicación determinaba al menos una cierta reescritura con el fin de acomodar relatos cuya relación escapaba a la causalidad histórica.[693] Un recurso similar es frecuente en la narrativa histórica cristiana en todas sus formas y en especial en la hagiografía.[694]

Los primeros historiadores cristianos de los siglos IV y V no sólo consideraron sus obras como una continuación de la historia sagrada sino que además modelaron sus narrativas apelando al texto bíblico como fuente de autoridad y como recurso tipológico.[695] El ejemplo más destacado es la manera en que Eusebio y sus sucesores integraron la escatología imperial a sus narrativas históricas como un marco interpretativo de los eventos.[696] En este sentido, la tradición cronística cristiana, iniciada por Julio africano y continuada por Eusebio y Jerónimo es un elocuente ejemplo de interacción entre el texto bíblico y el discurso sobre el pasado. [697]

---

[691] *Cf.* M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel.* Oxford, Oxford University Press, 1985, D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash.* Bloomington/ Indianapolis, Indiana University Press, 1990 y en especial F. Young, *Op. cit.*, pp. 106-126.

[692] D. Burton Christie, *Op. cit.,* pp. 166-167.

[693] *Cf.* R.E. Reiter, *Op. cit.*, p. 564.

[694] Este recurso ha sido particularmente analizado para la historiografía siríaca de la época islámica. *Cf.* M. Morony, "History and identity in the syrian churches," en J.J. Van Ginkel, H.L. Murre-Van Den Berg, & T.M.Van Lint, (eds.) *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the* Middle *East since the rise of Islam.* Lovaina, Peeters, 2005, p. 5; R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, Darwin Press, 1997, p. 189.

[695] Esto es evidente en el caso de Eusebio: ver D. Gonnet, "L'acte de citer dans l'Histoire Ecclesiastique d'Eusèbe," en B. Pouderon, & Y.M. Duval, (eds.) *Op. cit.,* pp. 192-193, y la *Historia Arianorum* de Atanasio, ver C. Kannengieser, "L' Histoire des Ariens d' Athanase d'Alexandrie: Une historiographie de combat au IVme siècle," en B. Pouderon, & Y.M. Duval, (eds.) *Op. Cit.*, pp. 135-138.

[696] G. Chesnut, *Op. cit.*, pp. 164-170.

[697] A. Momigliano, "Los orígenes de la Historia universal," en *De paganos judíos y cristianos* México, FCE, 1992, pp. 56-98; A. Mosshammer, *Op. cit.*, pp. 146-147; E. Jeffreys, "Old Testament

Una característica común de la historiografía cristiana era la incorporación de figuras bíblicas como modelos de comportamiento cristiano.[698] Los actores del discurso histórico quedaron identificados con aquellas, lo que implicaba una cierta conversión de sus actos en *mimesis* de situaciones y personajes prefigurados en el pasado bíblico. Por extensión, el relato se convertía en espejo en el que el lector / audiencia se reflejaba con el fin de imitar los paradigmas de vida cristiana.[699] Esta dimensión didáctica de la historiografía como vehículo de imitación es un tópico presente en el origen mismo del género biográfico que implica una conexión histórica directa entre la Biblia, la vida del protagonista y la del receptor. La consecuencia inmediata de este relación fue que el modelo de santidad propuesto a los lectores / audiencia de todo discurso histórico, en especial de la hagiografía, como ideal de comportamiento sólo pudo sustentarse en el modelo de la *imitatio* tanto de Cristo como de otros personajes bíblicos.[700]

Sin embargo, muchas veces el vínculo mimético excedía la relación ejemplar. Esto sucedía cuando la estructura de la narración requería que los eventos sean prefigurados por la historia bíblica y (en consecuencia) modelados a su imagen. Además, y como ya hemos mencionado, si el Nuevo Testamento fue entendido como extensión o incluso la consumación de la historia del Antiguo Testamento, sería lícito esperar la misma operación de conexión entre la Biblia y la historia posterior. De la misma manera que el Antiguo Testamento prefiguraba (es decir funciona como un prototipo) la historia evangélica, la Biblia operaba como paradigma de la historia a través de modelos materializados en referencias, citas o alusiones más o menos explícitas en el texto. La dinámica de la referencia biográfica parte de un principio mimético por el cual el microcosmos de la vida de las personas se inserta en el macrocosmos de la historia de salvación por medio del modelo del relato bíblico, que se encuentra presente en cada episodio o sentencia, para otorgarle un antecedente en el esquema del plan divino y, en consecuencia, legitimidad.[701] Por lo tanto, debemos buscar en este carácter imitativo de la narrativa sobre el pasado la fuente desde la cual emanaba el criterio de verdad, que era evidencia de la inspiración divina y que a la vez categorizaba los eventos.

En la narrativa hagiográfica, la autoridad espiritual del santo deviene de su práctica ascética solamente cuando ésta puede ser relacionada más o menos explícitamente con episodios que se desarrollan en la Biblia. Por supuesto, los hagiógrafos del período no ignoraban que muchas personas practicaban la ascesis, pero sólo aquellas que lo hacían de acuerdo con un antecedente bíblico

History and the Byzantine Chronicle," en Magdalino, P. & Nelson, R. *The Old Testament in Byzantium.* Washington, Dumbarton Oaks, 2010, pp. 153-174.

698 F. Young, *Op. cit.*, pp. 258-264.

699 E. Clark, *Op. cit.*, p. 59.

700 *Ibid.*, p. 125.

701 M. Van Uythfanghe, *Op. cit.,* p. 452.

merecían tal autoridad. Por lo tanto, el criterio de veracidad no residía tanto en la vida particular de un santo sino su acomodación a los modelos de santidad; en primer lugar los personajes de la Biblia y luego los primeros héroes de la historia cristiana post-bíblica, los mártires y santos.

Esta presencia de la Biblia en el registro histórico podía adoptar variadas formas y es casi imposible hacer una tipología exhaustiva. Sin embargo, podemos agrupar las diferentes formas en que la Biblia modelaba un relato en tres categorías generales en las cuales podríamos delinear multitud de subcategorías que obedecen al contexto de producción de cada una de las obras. Este catálogo no es exhaustivo ni sistemático sino funcional a las características específicas de la literatura de la Antigüedad tardía oriental y se inspira en la que ya aportara Marc Van Uythfanghe para sistematizar la hagiografía latina del mismo período.[702]

La forma más común era la tipología nominal. En ella el autor equiparaba a los personajes con un equivalente bíblico. Pero a la vez que el historiador presentaba a los personajes bíblicos como paradigmas de una determinada virtud (Job con la paciencia, Elías el ascetismo, Isaías la lamentación por la decadencia del mundo, David o Salomón como ejemplos de monarca sabio) que integraba al texto bíblico en un nuevo contexto, se producía su manipulación. El historiador partía de una concepción circular de la historia en la que los grandes personajes y acontecimientos de la historia sagrada se repetían.[703] De esta manera se desarrolló la tipología nominal como la asimilación de dos figuras de la historia sagrada separadas por el tiempo a través de elementos que los relacionaban (como una virtud[704] o situaciones históricas comparables[705]). Los elementos específicamente distintivos de cada historia (lo que un positivista llamaría "los hechos objetivos") pertenecen a lo contingente e instrumental al establecimiento del vínculo.

Junto a la tipología nominal, el recurso a citas bíblicas era otra de las formas de hacer referencias explícitas al texto sagrado en la hagiografía. En algunas ocasiones la Biblia podía ser parte de alocuciones puestas en boca de personajes para generar en un discurso de tipo normativo-ejemplar.[706] En otras ocasiones el texto mismo del libro sagrado era el que funcionaba como antecedente de determinada conducta en el relato. Nuevamente las finalidades del recurso eran variadas pero todas ellas apuntaban a la "interpretación" o

---

[702] *Ibid.,* pp. 449-487.

[703] *Ce sont plutôt les grandes thèmes toujours actuels, pour ainsi dire supra-historiques, incarnés dans des personnages scriptuaires devenus "typiques". Ibid.*, p. 455.

[704] *Cf.* Efrén de Nísibis: *Carmina Nisibena,* E. Beck, (ed.) *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena,* CSCO, 92-93/102-103, XVIII, 6-7; Teodoreto de Cirros: *Historia Religiosa,* IV: 12, 14-16, XIII, 17, XXI, 17, IV: 10.

[705] *Cf.* Tomas de Marga: *Libro de los Gobernadores,* E.W. Budge, (ed.) *The Book of the governors. The Historia monastica of Thomas Bishop of Marga A.D. 840*. Piscataway, Gorgias Press, 2003, pp. 23-24; Teodoreto de Cirros: *Historia Religiosa,* I, 9, 1-2, XXVI, 12.

[706] *Cf.* Teodoreto de Cirros: *Historia Religiosa,* IV, 4, 4-36.

"explicación" de los acontecimientos narrados. En algunos casos se apelaba al cumplimiento de las escrituras de manera que la historia se incorporaba al texto bíblico. En otros casos, la cita podía tener un simple valor normativo, acomodando un comportamiento a determinada prescripción bíblica (incluso cuando esta no tenía un necesario valor normativo). Por último, la cita bíblica podía estar incorporada a la narración misma para asignarle un valor profético, cuando el texto bíblico anunciaba determinada intervención.[707] Por lo tanto, la conexión entre narrativa histórica y texto sagrado lleva implícitas las variadas lecturas que el autor podía hacer y qué formas de exégesis aplica. Por supuesto, no es necesario que las diferentes formas de integración del texto bíblico en el discurso histórico supongan una u otra forma particular. Tanto la exégesis alegórica como histórico literal coexisten en un episodio, y dado que ambas formas eran alternativas y no excluyentes, el autor podía ir en uno u otro sentido. Pero cualquiera sea el caso, este recurso se adaptó en la narración histórica para proveerla de un marco de referencia en el que la economía de salvación era el eje central. A menudo, esta operación implicaba recrear eventos, reconstruyendo la secuencia de eventos o ficcionalizando escenarios para acomodarlos a uno de los polos de la figura. [708]

La incorporación de elementos bíblicos en el discurso histórico dependía del acceso a una clave hermenéutica que estaba fuera de la conexión "racional" entre eventos. La finalidad de la figuración era aprehender la cualidad imitativa de un texto. Si trasladamos este mecanismo al relato histórico, encontramos que los personajes eran incorporados a un contexto más amplio, en el que la Biblia funcionaba como paradigma. Referencias y personajes de la historia sagrada funcionaban como *typoi* que permitían a los lectores entender la naturaleza de los eventos narrados. Esta operación fue posible en la medida que la historia era percibida como la intervención directa de Dios (su providencia o economía) en los asuntos humanos.

---

[707] Este recurso era común en los martirologios, que enlazaban las profecías neotestamentarias sobre los últimos días y la experiencia temporal de los mártires, o en el inicio de la carrera ascética de un santo. Por ejemplo, en las Actas de Perpetua y Felicitas, el autor asocia los poderes proféticos de las mártires con "los últimos días" profetizados por Jesús. *Cf.* *Acta Martyrum*. p. 388. Teodoreto de Cirros: Historia *Religiosa* XXVI, 2, el episodio de Simeón toma como modelo Atanasio de Alejandría: *Vida de Antonio,* p. 35.

[708] *Cf.* Teodoreto de Cirros: *Historia Religiosa* I, 10, 22-69.

V

Narrativa histórica, tipología bíblica y el concilio de Calcedonia. Una retórica de la diferenciación



> Ὑμεῖς δὲ γένος ἐλεκτόν βασιλείον ἱεράτευμα ἔθνος ἅγιον, λάος εἰς περιποίησιν ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκόπους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. Οἵ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαός θεῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντες.[709]

Como vimos, la incorporación de figuras y referencias bíblicas en la narrativa histórica era parte de un recurso que encontraba su origen en la exégesis misma. Para cualquier discurso cristiano sobre el pasado, en particular para la hagiografía, la Biblia se transformó en un paradigma. Por su universalidad, la tipología bíblica ocupaba un lugar central en el proceso de definición de la santidad y, por extensión, en la identificación de la autoridad espiritual. Las historias escritas por los polemistas anticalcedonianos a lo largo de los siglos V y VI no fueron ajenas a la utilización de este recurso; y su aplicación no supuso un distanciamiento con respecto a la *tradición*. La historiografía anticalcedoniana no se distinguió por su originalidad y sus temas eran deudores de los modelos establecidos en el siglo IV.[710] Pero, si bien se apegaron al estilo y a los conceptos de una *tradición*, los imperativos de la polémica religiosa obligaron a los opositores al concilio a generar un discurso que, sustentándose en las sagradas escrituras, fuera operativo para generar una apropiación del pasado. Por supuesto, sus herramientas no fueron fruto de una particularidad cultural, pero su resultado fue una manera distintiva de conjugar elementos tradicionales para forjar un nuevo discurso.

En este capítulo nos proponemos analizar esta nueva conjunción de antiguos elementos tradicionales a través de nuevos contextos para entender la percepción del universo eclesiológico presente en la narrativa histórica desarrollada por los anticalcedonianos de los siglos V y VI. A través de esta percepción, intentaremos comprender el proceso de formación de una élite

---

[709] *Ustedes en cambio son una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo para posesión, a fin de que anuncien las virtudes de aquel que los llamó de las tinieblas a su luz admirable; Ustedes que antes no eran un pueblo, ahora son el pueblo de Dios; los que no habían obtenido misericordia, ahora la han alcanzado la misericordia.* 1 Pe. 2: 9-10.

[710] J.J. Van Ginkel, *Op. cit.*, p. 253.

cristiana disidente. Este proceso de formación de una "autocomprensión" desarrollada por los historiadores anticalcedonianos a lo largo del siglo VI se expresaba en una eclesiología que emanaba de las tensiones producidas por la tendencia de la Iglesia de la *Pars Orientis* a estrechar los vínculos con el Imperio y a centralizar la autoridad eclesiástica en la figura del patriarca ecuménico. Como vimos, el mecanismo central de este proceso de "autocomprensión" fue la construcción y puesta bajo control de un pasado autoritativo basado en la legitimidad de las figuras sobresalientes del movimiento anticalcedoniano de la segunda mitad del siglo V. La legitimidad de estas figuras derivaba de su autoridad como ascetas piadosos, taumaturgos o maestros espirituales, y su herencia fue reconocida por una élite eclesiástica que se apropió de aquella en virtud de una red de solidaridades construida sobre la base de lazos de dependencia y reciprocidad. Esta nueva definición de la identidad de la Iglesia se presentaba como un desafío en el contexto de la decadencia de los centros alternativos de autoridad episcopal ante el avance de la cátedra de la capital. Como respuesta, la primera generación de historiadores monofisitas se apegaron a una eclesiología celosa de la autonomía de los arzobispados locales a través de la adhesión a una sucesión apostólica que era sancionada por la tradición conciliar desarrollada entre los siglos IV y V.[711] Pero estos obispados fueron afectados por la desintegración de dichas redes de obediencia y solidaridad en la segunda mitad del siglo VI. La historiografía anticalcedoniana desarrolló un notable interés por los problemas que acarreaba la relación con el Imperio y, para resolverlos, recurrieron a una variedad de modelos bíblicos que expresaban la naturaleza del sacerdocio y su relación con la realeza. El conjunto de imágenes bíblicas que atribuyeron un significado al cisma provocado por el concilio fue delineado por los líderes de la primera generación de opositores a Calcedonia, y recogida a su vez por autores posteriores. Dichos motivos conformaron un núcleo tradicional específico de la resistencia, que adquirió valor autoritativo y, en última instancia, permitió definir una identidad comunitaria.

En este sentido, debemos diferenciar estos mecanismos en los dos historiadores a los que dedicamos este capítulo: Juan Rufo y Zacarías de Mitilene, quienes abordaron sus obras de manera sensiblemente diferente. La forma en que Juan Rufo organizó sus argumentos no hace referencia de manera directa al debate teológico sino que instituyó el relato de una manera tal que su desarrollo funcionara como prueba. Por el contrario, Zacarías hizo una cuidadosa recopilación de documentos que apoyaban su argumentación en contra del concilio. Pero, en ambos casos, es evidente una comprensión de la historia en la que una sucesión de acontecimientos funcionaba como pruebas "*per se*" del status herético de la teología calcedoniana. Así, el objetivo principal de ambos autores radicaba en demostrar cómo el devenir histórico mismo era

---

711 *Cf.* P. Blaudeau, *Op. cit.,* pp. 249-253.

una evidencia del rechazo de Dios al concilio. Esta constitución del acontecimiento como "prueba" solo podía validarse a partir de la inclusión dentro de la narración de elementos redaccionales que incluyeran referencias más o menos explícitas a la Biblia como decodificador de los acontecimientos.

Como vimos, las diversas maneras en que ambos autores organizaron sus relatos fueron parte de una estrategia que apuntaba a invalidar al concilio en tanto era una *transgresión* de la *tradición* apostólica y conciliar previa. Esta *transgresión* interponía entre la Iglesia y Dios un abismo que amenazaba la legitimidad de aquella como comunidad cultual. Para sostener esta argumentación ambos historiadores recurrieron a un repertorio de imágenes bíblicas que apuntaban en dos direcciones. Primero, remontándose al pasado, y resignificando el concilio a partir de dos antecedentes que se remitían al motivo de la ruptura del pacto entre Dios y los hombres: la desobediencia de Israel en tiempos del éxodo[712] y la monarquía;[713] y la pasión de Cristo.[714] Segundo, proyectando hacia el futuro en tanto el concilio era la rebelión (profetizada en el *corpus* paulino) que precedería a la llegada del Anticristo.

El concilio de Calcedonia y la apostasía de Israel

No es sorprendente que todos los historiadores (a uno u otro lado de la polémica) coincidieran en señalar la incidencia del emperador Marciano en las sesiones del concilio.[715] Pero esas coincidencias no se extienden a sus interpretaciones. Mientras que Evagrio se limitó a reproducir las *Acta* conciliares dando cierto sentido de unanimidad,[716] Zacarías de Mitilene se hizo eco de fuentes alternativas para refutar la existencia de cualquier consenso en sus sesiones.[717] A pesar de las nuevas divisiones que amenazaban la unidad de la Iglesia, los *Acta* del concilio referían que todos los presentes, al finalizar las sesiones, vivaron al emperador concediéndole el título de *nuevo Constantino, nuevo Pablo, nuevo David* y a su esposa Pulqueria el de *nueva Helena.*[718] Estas aclamaciones, que reconocían en el emperador al "guardián de la ortodoxia" y restaurador de la unidad de la Iglesia, expresaban las concepciones corrientes acerca de la relación entre Iglesia e Imperio, basadas en la idea teocrático-descendente del poder. Esta ideología había sido construida a través de

---

712 Ex. 32.
713 Concretamente al ciclo de Elías y Ajab en 1 Re. 17.
714 Jn. 2: 13-22 y Ef. 2: 21-22.
715 Ver Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* II, 4, pp. 65-76, *cf.* Juan de Nikiu: *Crónica,* p. 108, Zacarías de Mitilene: *Historia Eclesiástica,* I, p. 146, *Crónica del 724,* p. 138, Ps. Dionisio de Tell Mahre: *Crónica,* p. 224. *Crónica del 846,* p. 212-213.
716 Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* II, 5, pp. 75-76; *Cf.* P. Allen, *Op. cit.,* p. 101-102.
717 Zacarías de Mitilene: *Historia Eclesiástica,* I, p. 105.
718 *ACO,* II, 2.1 p. 140.

modelos bíblicos y post-bíblicos del siglo precedente,[719] y atribuía al monarca un papel protagónico (aunque ambiguo) en los asuntos organizativos del culto y la disciplina eclesiástica.

La inclinación de Marciano, y su sucesor León, por la definición de fe calcedoniana aseguraba un argumento de incalculable valor que los defensores del concilio no dudarían en aplicar.[720] Este peso de la sanción imperial como legitimante de una definición teológica explicaría la reticencia de los emperadores considerados pro-monofisitas (Zenón y Anastasio) en condenar explícitamente el concilio, independientemente de la correlación de fuerzas entre ambas facciones.

En este contexto, cualquier impugnación al concilio requeriría un lenguaje equivalente que pudiera rebatir la argumentación de los calcedonianos. Si aquellos apelaban a la tipología imperial que asimilaba la figura del emperador, en tanto legislador, a figuras bíblicas como Moisés, David, Pablo de Tarso o el prototipo de emperador piadoso, Constantino, se planteaba la disyuntiva si cualquier decisión en términos religiosos que éste apoyara, podría alcanzar *status* de ortodoxia.[721] Ya señalamos que, lejos de ser la base de la primacía del emperador en asuntos teológicos, esta tipología imperial condicionaba su autoridad a la sanción de la Iglesia misma y, si ésta no se encontraba dividida por la lucha facciosa, el papel del monarca se reducía a una función meramente formal. La convocatoria del concilio era percibida como la expresión misma de la división en el cuerpo eclesial y el emperador debía asumir el papel de árbitro de posiciones enfrentadas. En consecuencia, su decisión resultaba inapelable y mientras unos contaban con la ventaja del apoyo del brazo secular, otros debían lidiar con el rechazo. ¿Cómo oponerse, en estas condiciones, a la sanción imperial? Para la primera generación de historiadores monofisitas se hizo evidente la necesidad de recurrir a un mismo lenguaje para hacer una lectura del período 451-474. La respuesta estaba, obviamente, en la Biblia. A partir de ella, los historiadores anticalcedonianos pudieron reconstruir la historia de los acontecimientos sucedidos en torno al concilio de Calcedonia para refutar esta visión de la relación entre el Estado y la Iglesia. Si David,

[719] Sobre los modelos bíblicos aplicados a la figura imperial ver W. Ullmann "La Biblia y los principios de gobierno en la Edad Media" en F. Bertelloni, (ed.) *Escritos sobre teoría política medieval,* Buenos Aires, Eudeba, 2002 (1963), pp. 107-146; C. Rapp, "Old Testament models for Emperors in Early Byzantium," en Magdalino, P. & Nelson, R. *The Old Testament in Byzantium*. Washington, Dumbarton Oaks, 2010, pp. 175-197.

[720] Por supuesto, este consenso no emanaba simplemente de la sanción imperial. El monopolio dogmático de la Iglesia en tanto *corpus* era una perspectiva compartida por ambas facciones. Pero su lugar en tanto ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός le otorgaba el ambiguo, pero determinante, derecho de ser árbitro de las disputas eclesiásticas. ver W. Ullmann, *Op. cit.*, p. 26-27, G. Dagron, *Op. cit.*, pp. 146-148.

[721] Como observa G. Dagron, *Op. cit.*, p. 70 el Antiguo Testamento tenía en la concepción bizantina de la realeza "un valor constitucional" por lo tanto *Aucun nouvel évenénement n'est tout à fait vrai, aucun nouvel empereur n'est tout à fait authentique tant qu'il n'est pas reconnu et étiqueté sur ce registre véterotestamentaire. Cf.* G. Dagron, "Judaïser," *TM* 11, 1991, p. 359-380.

Salomón o Melquisedek formaban parte de los paradigmas de monarca piadoso, los anticalcedonianos también contaban con una batería de paralelos bíblicos que demostraban que no siempre el monarca se comportaba como garante de la ortodoxia. A partir de esta premisa, Juan Rufo y Zacarías escolástico desarrollaron una clave interpretativa para condenar el concilio y a la vez generar una reflexión sobre los alcances de la voluntad imperial en temas dogmáticos, sus límites y sus efectos en la unidad de la Iglesia.

Ya vimos que las *Pleroforias* definían al concilio de Calcedonia como una reivindicación de la herejía nestoriana. Con este objetivo en mente, su autor recurrió a imágenes y referencias bíblicas que organizaron el relato en una oposición entre ortodoxia y herejía en la que Nestorio, junto con otras figuras -el emperador Marciano y Juvenal de Jerusalén-, constituían el paradigma de la apostasía. A partir de dicho esquema de oposición, otorgaba un significado concreto a ciertos signos funestos que precedieron la reunión del concilio. De acuerdo con los testimonios que Juan Rufo recopiló de los ancianos de los monasterios palestinos, el día de la reunión del concilio el cielo de la ciudad santa fue cubierto por una oscuridad (ܚܫܟܐ) que anunciaba la apostasía de los obispos.[722] En efecto, los discípulos de Pedro el íbero recordaban que mientras los obispos consumaban su traición en el concilio, en toda la provincia se produjo un signo funesto que presagiaba el futuro:

> *No ocultaron el signo que tuvo lugar en Palestina para anunciar la apostasía* (ܦܘܪܕܐ) *de los obispos. Mientras se reunía el sínodo ilegal, el cielo se puso oscuro* (ܚܫܘܟܬܐ) *y fue cubierto por oscuridad* (ܚܫܟܐ) *y de nubes sombrías y en la ciudad santa y en todas las aldeas que están alrededor y muchos campos de Palestina, llovieron colirios* (ܫܝ̈ܦܐ)[723] *que en su forma eran iguales a aquellos que se fabrica, y había sobre ellos todo tipo de marcas diversas y extrañas.*[724]

El doble prodigio fue identificado por los santos como una profecía de las calamidades que sucederían en la Iglesia. La oscuridad (ܚܫܟܐ) contenía una doble carga simbólica, no sólo porque el portento presagiaba las calamidades por venir, sino que también representaba simbólicamente la futura imposición de la herejía. Esta doble carga simbólica se revela en la sucesión de acontecimientos. Juan Rufo añadía que los colirios caídos del cielo cegaban a

---

[722] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 22-24.

[723] Nau dice de esta palabra *Le sens de ce mot est: "Limaille" ou "Pâte" ou "collyre" pour les yeux. D'apres la il s'agit d'un corps solide, emplyé pour les maux d'yeux.* Ver Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 27 n. 1. En este sentido el término parece claramente asociado al vocabulario médico en tanto ܫܝܦܐ está asociado al término κολλύριον en las traducciones siríacas de Galeno. *Cf.* M.W. Dickie, "The Fathers of the Church and the Evil Eye," en H. Maguire, (ed.) *The Byzantine Magic.* Washington, Dumbarton Oaks, 1995, p. 29.

[724] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 23.

los desprevenidos *que los utilizaban sin discernimiento* como amuletos. Eutiquio, un sacerdote de la Iglesia de Jerusalén, envió unos cuantos de ellos a Eudocia (esposa del difunto Teodosio II) como prueba de la desaprobación divina al concilio y de la *apostasía de los obispos, según dijo el profeta Isaías: "los servidores de Dios son ciegos"*.[725]

La anécdota nos permite explorar el tipo de complejo juego simbólico sobre el que el autor construyó su caracterización del concilio. Juan Rufo estructuró su narración a partir de la superposición de tres elementos cuya relación es exclusivamente mimética: el concilio de Calcedonia, los prodigios y el texto bíblico (Is. 42: 19). En dicha superposición, la cita bíblica ocupaba un lugar imprescindible: ella era el elemento que unía los prodigios con el concilio y abría el espacio para el discernimiento del santo, quien identificó la relación entre ambos sucesos. En este punto es necesario destacar que este juego simbólico se encuentra reforzado por la misma traducción. En efecto, el redactor siríaco de las *Pleroforias* tradujo la cita de Is. 42: 19, ܐܬܛܡܫܘ ܥܒܕܘܗܝ ܕܐܠܗܐ, apegándose al texto de la *Septuaginta*, ἐτυφλώθησαν οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ, sin hacer ningún intento de armonizar con el texto siríaco de la *Peshitta AT* ܘܥܘܝܪܐ ܐܝܟ ܥܒܕܗ ܕܡܪܝܐ , que refleja con mayor precisión la forma del texto hebreo וְעִוֵּר כְּעֶבֶד יְהוָה. Las consecuencias de esta elección son de suma importancia, ya que las divergencias en Is. 42: 19, y sus interpretaciones posibles, entre la *Peshitta AT* y la *Septuaginta* son considerables. La exégesis rabínica asociaba este pasaje con figuras mesiánicas como Moisés [726] y Nehemías; [727] mientras que los intérpretes cristianos lo identificaban como profecía cristológica.[728] Sin adentrarnos en la compleja discusión de esta figura en el deutero Isaías, nos interesa destacar su importancia como una figura tipológica, en especial dentro de algunas de las corrientes interpretativas en circulación en los siglos V y VI. La forma propia de la *Septuaginta* de Is. 42: 19: *los siervos de Dios,* en un sentido plural, fue interpretada durante la Antigüedad tardía como una referencia explícita a la apostasía del pueblo de Israel.[729] El autor de las *Pleroforias* puso en juego una serie de elementos simbólicos, la oscuridad, la ceguera de Israel, la profecía de Isaías como un antecedente -un *typos*- de los protagonistas del concilio. Esta interpretación del pasaje hubiera sido imposible si el traductor hubiera utilizado la versión canónica siríaca. Por lo tanto, éste acomodó su traducción a la forma griega. Pero debemos considerar que la actitud del traductor ante la referencia fue libre y no descuidada, por lo que su manipulación queda expuesta en este delicado juego entre las divergencias entre ambas versiones de la Biblia.

[725] *Cf.* Is. 42: 19.
[726] K. Baltzer, *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55.* Minneapolis, Fortress Press, 2001, p. 428.
[727] *Ibid,* p. 314.
[728] N. Hillyer, "The Servant of God," *Evangelical Quarterly,* 41, 1969, pp. 143–160.
[729] L.E. Wilshire, "The Servant City," *JBL* 94, 1975, pp. 356–67.

Analicemos ahora la relación del texto bíblico con los otros dos elementos que componen la narración. La veracidad del prodigio se sustentaba en dos circunstancias concurrentes. En primer lugar, la santidad de los testigos del evento quienes -gracias a su discernimiento- le otorgaron un sentido específico. En segundo lugar, la inclusión del versículo bíblico confirmaba la interpretación del santo ubicándose como el elemento articulador de los dos acontecimientos. El primero (la idolatría en la que cayó Israel en su exilio en Babilonia) se transformaba en un antecedente del segundo (el concilio). Por otro lado, la correspondencia léxica entre las personas cegadas en Palestina por usar como amuletos los colirios caídos del cielo (una práctica a todas luces idolátricas,[730] esto es, opuesto a la piadosa práctica cristiana) se conectaba con la ceguera espiritual de los obispos que cayeron en una nueva idolatría: la *cuaternidad* del dogma diofisita proclamado en Calcedonia. En el centro se ubicaban las palabras del profeta que unían ambos acontecimientos (a partir de las correspondencias lexicales) y proporcionaba un antecedente tipológico sobre el cual construirse.

Juan Rufo reforzó esta interpretación con un segundo signo, esta vez ocurrido en el momento del ascenso del emperador Marciano al trono:

> *Y si alguno no cree que un signo tan grande como el milagro de los colirios haya sucedido, que acepte la confirmación por un hecho similar que sucedió entonces, y que es conocido por todos y que ha sido atestiguado en un escrito público. El día en el que el impío Marciano fue proclamado emperador y recibió la corona, una espesa oscuridad (ܚܫܘܟܐ) cubrió súbitamente la tierra y arena bajó de lo alto; y la oscuridad (ܚܫܘܟܐ) era similar a la que cubrió Egipto;*[731] *y ella oscureció el aire de tal manera que todos los habitantes de la ciudad imperial tuvieron un gran miedo y angustia, en todos los lugares, y estaban tristes, y gritaban y estaban en duelo, como si hubiera arribado el fin. Era una profecía de la oscuridad (ܚܫܘܟܐ) que iba a cubrir toda la tierra por causa de este tirano y también la ceguera (ܣܡܝܘܬܐ) y el oscurecimiento que hay lejos del temor de Dios; también estaba toda la creación, por así decirlo, en un luto indescriptible, y anunciaba el avance de la infidelidad hacia Dios que se iba a producir contra la recta adoración que el emperador impío iba a realizar junto a la inmensa chusma de obispos de la tierra"* [732]

[730] *Cf.* J. Russell, "The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period," en H. Maguire, (ed.) *Op. cit.*, 1995, p. 35-50; A. Kazhdan, "Holy and Unholy Miracle Workers," en H. Maguire, (ed.) *Op. cit.,* pp. 77-78.

[731] Ex. 10: 21.

[732] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 25 *Cf.* Evagrio escolástico: *Historia Eclesiástica,* II, 1, p. 59 (en particular la sombra σκία que proyectó un águila sobre él). Ambos autores reconocen una serie de prodigios relativos a su ascenso al trono. Probablemente, ambos autores se hagan (de manera contradictoria) eco de escritos circulantes dedicados a propaganda en torno al ascenso de Marciano. Ver P. Allen, *Op. cit.*, pp. 96-98; R. Burgess, "The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic," *BZ,* 86/87, 1993-1994, pp. 47-68.

Este segundo testimonio constituía, a partir de las correspondencias lexicales, una continuación lógica del primero. La visión de las tinieblas en Constantinopla durante el ascenso del nuevo emperador confirmaba la veracidad de la primera y ambas fueron identificadas como signos de la cólera divina y profecía de la apostasía de la Iglesia. Esta identificación se sostiene a través de la correlación simbólica del concilio y el ascenso del emperador. Ambos fueron precedidos por la misma oscuridad, una identificada con la ceguera y la otra con la novena plaga de Egipto de Ex. 10: 21. Tanto con la referencia bíblica como con la aplicación del título de tirano para Marciano, Juan establecía un paralelo entre ambos episodios. Así, para los lectores de las *Pleroforias* Marciano se convertía en un nuevo Faraón, desobediente a Dios y la oscuridad en una señal de los males que caerían sobre su Imperio (de eso nos ocuparemos más adelante) a causa de su impiedad.

La descripción del ascenso de Marciano al trono está construida, de la misma manera que el concilio de Calcedonia, a partir de un vocabulario bíblico. Pero en este caso, el traductor invirtió su criterio al privilegiar el texto *Peshitta AT* por sobre la *Septuaginta*. En efecto, para mantener la correspondencia entre ambos eventos el traductor eligió el vocablo ܚܫܘܟܐ que coincide con la versión *Peshitta AT* del libro del Éxodo como traducción del vocablo hebreo חשך pero de ninguna manera equivalente al vocablo griego σκόπος de la *Septuaginta*.[733] De esta manera, constatamos que la elección de la palabra no resulta ingenua, ya que la carga simbólica de ܚܫܘܟܐ remite inmediatamente al lector hacia el libro del Éxodo.

Los episodios que evocaban los signos que precedieron el ascenso al trono del emperador Marciano y la reunión del concilio constituyen un ejemplo de una "retórica de la diferenciación", es decir, una red de simbolismos que establecen una polaridad entre un "nosotros" y un "ellos". Los prodigios no eran una mera "revelación" de la acción de Dios, sino que además eran signos identificables que estaban enmarcados en una compleja cadena, entrelazados con otros significados extraídos de la historia de Salvación. La metáfora de la oscuridad y la ceguera permitía establecer a la vez una clara delimitación entre aquellos a quienes se refieren los signos ("los otros") y aquellos que han sabido interpretarlos ("nosotros").

Una segunda referencia tipológica a la que Juan Rufo recurrió para caracterizar el concilio fue la concerniente a la idolatría de Israel. La lucha contra los dioses paganos, imágenes construidas por el demonio para alejar a los hombres de la correcta adoración a Dios, es una de los temas preferidos de la historiografía monofisita. El recurso a esta imagen puede apreciarse en el

---

733 H.P. Rüger, "Zum Text von Sir 40:10 und Ex 10:21," *Zeitschrift für die Alttestemntliche Wissenchaft,* 82, 1970, pp. 103-9.

extenso pasaje homilético con el cual concluyen las *Pleroforias*.[734] Se trata de un discurso en el cual el autor aconsejaba a los fieles acerca de las estrategias que debían aplicar para rebatir las acusaciones de sus rivales. Este cierre era un complemento lógico de todo el desarrollo de la obra, y no debe sorprendernos que los enunciados de esta argumentación hayan tenido como base principal el texto bíblico. Esto se debe a que, en primer lugar, en la Biblia se encadenaba a los argumentos teológicos en virtud de los cuales era necesario de rechazar las disposiciones dogmáticas del concilio. Desde el punto de vista teológico, Juan Rufo se inspiraba tanto en las premisas de Cirilo de Alejandría en sus anatemas contra Nestorio,[735] como en los argumentos de Timoteo Eluro que señalaban la contradicción que suponía la aceptación de la definición *en dos naturalezas* con la *tradición*. Pero la construcción de la refutación no se detenía en cuestiones dogmáticas. Por el contrario, el acento estaba puesto tanto en la prioridad de los cánones precedentes y en la contraposición de la autoridad ascética de los detractores del concilio y de la perversidad de sus defensores.[736] Es por eso que la organización de la obra insiste en la idea de "transgresión" y "apostasía" para atribuir al concilio el status de innovación herética o, en un sentido más estricto, la reintroducción de doctrinas previamente condenadas. En este marco, la discusión dogmática aparecía cerrada desde todo punto de vista. La definición del concilio había sido condenada como herética porque la *tradición* aportaba pruebas en contrario. En este sentido, Juan Rufo señalaba:

> *Si aquellos que se han comportado con injusticia en Calcedonia nos preguntaran '¿Por qué nos llamáis transgresores, es decir injustos?' (*ܥܒܘܪ̈ܐ ܐܘܟܝܬ ܠܐ ܟܐܢ̈ܐ*) nosotros le responderemos que hay una ley apostólica que dice "Pues a si aquello que he destruido luego lo vuelvo a construir me mostraré a mí mismo como un transgresor*[737] (ܥܒܘܪܐ)".[738]

En el fragmento, la referencia bíblica adquiría, un carácter prescriptivo, es decir, las palabras del apóstol inducían a un comportamiento concreto (el rechazo al concilio). La intención de Juan Rufo no era tanto demostrar la contradicción que suponía el concilio sino recordar a su lector/audiencia el imperativo moral de rechazar todo compromiso con los herejes. Por lo tanto se hacía necesario establecer una distinción entre un "nosotros" y un "otros" imposibilitando cualquier flaqueza en virtud de un acuerdo. Así el texto sagrado era moldeado y transformado en una prescripción de una acción futura. Es en

---

[734] Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 146-156.
[735] *PG* 76 col. 312, 372, 448.
[736] *Cf.* Juan Rufo: *Pleroforias* p. 147.
[737] Gal. 2: 18.
[738] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 114 *Cf.* La versión copta en T. Orlandi, (ed.) *Koptische Papyri theologischen Inhalts.* Viena, Hollinek in Komm, 1974, pp. 110-117.

dicha prescripción moral (que tiene todo cristiano de no relacionarse con herejes) donde se afirma todo el párrafo. Pero las palabras del apóstol, tomadas en primera persona, adquirían autoridad en virtud de que su autor se transformaba en un arquetipo, un modelo de comportamiento a seguir. Los ortodoxos debían rechazar todo lazo o negociación con los herejes, así lo ha prescrito el apóstol, y no ceder ante la tentación de negociar con ellos. En cambio, los herejes han realizado el camino opuesto, transformándose en los verdaderos infieles y transgresores.

Aquí se puede percibir una de las mayores preocupaciones de Juan Rufo: mantener la unidad y coherencia de la facción anticalcedoniana contra cualquier tipo de intento de "conciliar" con los herejes. Pero este recurso a la mimesis bíblica implicaba necesariamente su manipulación de la referencia. El análisis de este párrafo es particularmente delicado puesto que a la manipulación del autor se superpone, otra vez, la del traductor siríaco. El primero de ellos incorporó a su discurso el fragmento de Gal. 2: 18 como fundamento suficiente para justificar para los calcedonianos el epíteto de "transgresores" e "infieles". A través de la cita, el autor buscaba transformar el rechazo del concilio en un mandato apostólico; aquello que había sido condenado en el primer concilio de Éfeso (la herejía nestoriana) había sido reivindicado por el concilio de Calcedonia. Pero la incorporación del pasaje bíblico desconectado del contexto más general de la epístola implicaba una transformación de su sentido. El pasaje de Gal. 2: 18 estaba inscripto en el contexto de la polémica con quienes sostenían la imprescriptibilidad de la ley mosaica.[739] Los puntos de desacuerdo entre Pablo y los judaizantes estaban resumidos en los versículos 17-20; y la refutación de los cargos específicos en su contra era expuesta en el versículo 21.[740] Pero Juan Rufo trasladó el debate a otro terreno. La herejía nestoriana no era una correspondencia exacta de la ley mosaica. Hasta el momento de la encarnación, la ley había gozado de plena vigencia pero había sido abolida con aquella. En cambio, la herejía nestoriana fue condenada desde tiempos apostólicos aunque ahora resurgía con nuevos ropajes. La inclusión del pasaje en el discurso de las *Pleroforias* no puede darse sin forzar su significado, reinterpretándolo y asignándole un sentido que deviene del contexto mismo.

A la resignificación del autor, se superpone la del traductor. Este segundo eslabón es interesante para nosotros en la medida que agrega una variable más a la composición del texto. Podemos notar que, como en el caso del libro de Isaías, la estructura de la cita[741] se acerca más a la versión griega[742]

[739] H. Räisänen, "Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism," *NTS,* 31, 1985, pp. 543–53.
[740] J.D.G. Dunn, "Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3.10-14)," *NTS,* 31, 1985, pp. 523–42.
[741] ܐܢ ܓܝܪ ܠܗܠܝܢ ܕܣܬܪܬ ܬܘܒ ܠܗܝܢ ܒܢܐ ܐܢܐ ܒܥܒܘܪܐ ܡܚܘܐ ܐܢܐ ܢܦܫܝ
[742] Εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω.

que a la versión *Peshitta NT*.[743] Esta disposición no se debe, como habría interpretado Nau, a la mera traducción servil sino a la intención de mantener las citas bíblicas en concordancia con las intenciones del autor. Es la traducción la que, nuevamente, provee un vocabulario específico (ܥܒܘܪܐ) para definir el carácter de la herejía como transgresión a la tradición recibida. La preferencia de una traducción más cercana a la versión del *GNT* que a la versión *Peshitta NT* permite el desplazamiento de sentido hacia una interpretación adecuada de la cita. En primer lugar, el traductor elige para traducir el sustantivo griego παραβάτης con el sustantivo siríaco ܥܒܘܪܐ (*transgresor*) en vez de la forma más propiamente siríaca ܕܥܒܪ ܥܠ ܦܘܩܕܢܐ (literalmente *que transgredió el mandamiento*) que es utilizada en la *Peshitta NT*.[744] Esta elección demuestra no tanto la intención de acomodar su traducción al texto griego de la Biblia sino la de adaptar la referencia al argumento. Por supuesto, son desplazamientos de sentido extremadamente sutiles, pero significativos si tenemos en cuenta el énfasis que el traductor pone en el vocabulario.

La descripción de Juan Rufo es en buena medida deudora de las obras de Timoteo Eluro. En el fragmento atribuido a éste contenido en el florilegio siríaco, la relación entre el concilio y la idolatría era aun más explícita. En efecto, en su descripción de la situación de la Iglesia alejandrina bajo la autoridad de Proterio, la herejía calcedoniana era semejante al becerro de oro mencionado en Ex. 32: 1-6:

> *Millares, a causa de esto [el sínodo de Calcedonia], han muerto por Cristo en Alejandría, Egipto y Jerusalén porque ellos no han adorado al ídolo* (ܨܠܡܐ) *de oro y no han consentido asociarse al concilio de Calcedonia* [745]

A continuación, Timoteo extendía el recurso a las citas bíblicas construyendo una cadena (Mt. 7: 15-16; Jn. 10: 10-11; Mt. 18: 7, Mt. 12: 32 y Ps. 18: 5)[746] que, en conjunto, conformaban una unidad de sentido similar a la de Juan Rufo, y que oponía a calcedonianos y anticalcedonianos a partir de la polarización de posiciones. La oposición entre fieles e impíos estaba mediada por la referencia a los mártires por la causa anticalcedoniana que se complementaba con la referencia al libro del Éxodo, cada una de ellas formando un conjunto coherente. La estructura de las citas en la narración permite generar un sistema de referencias en el que cada una de ellas construye un sentido común a partir de jerarquizar diversos significados contenidos en el texto bíblico. En el caso de Timoteo, el resultado de este juego entre narrativa histórica y tipología bíblica era una caracterización del concilio que emergía de

---

[743] ܐܢ ܓܝܪ ܠܗܠܝܢ ܕܣܬܪܬ ܬܘܒ ܠܗܝܢ ܒܢܐ ܐܢܐ ܚܘܝܬ ܥܠ ܢܦܫܝ ܕܥܒܪ ܥܠ ܦܘܩܕܢܐ ܐܢܐ.

[744] La Filoxeniana traduce de manera similar a la *Peshitta NT* pero con la variante significativa: ܥܒܪ ܢܡܘܣܐ ܐܢܐ ܠܝ *Me mostraré como un trasgresor a la Ley*.

[745] Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas*, pp. 214-215.

[746] *Ibid.*

un entramado simbólico constituido por elementos bíblicos de diverso origen. Para Timoteo, los obispos del concilio eran falsos profetas (Mt. 7: 15), cuyos frutos (Mt. 7: 16) constituían la persecución y el martirio de otros cristianos, ladrones (Jn. 10: 12), hombres escandalosos (Mt. 18: 7) y blasfemos (Ps. 18: 5) que no obtendrán el perdón divino (Mt. 12: 32). Puesta en conjunto, la larga cadena de citas no parece construida al azar, sino que su montaje no sólo muestra una asociación de figuras, sino también una forma de *conexión vertical* en la que una cita se incorpora dentro de la otra.

Tanto en el caso de Juan Rufo como en el de Timoteo la incorporación del texto bíblico en el relato histórico se producía a partir de la transformación de su carácter prescriptivo en una descripción de los eventos. Así, la Biblia adquiría un carácter profético, que se producía mediante la distorsión del texto para hacer de los herejes los destinatarios del epíteto de "transgresor". Ellos, agregaba Juan Rufo, habían transgredido la ley al rehabilitar las ideas de Nestorio *el campeón de las dos naturalezas* [747] después de que habían sido expresamente condenadas en el primer concilio de Éfeso. Además, no sólo los herejes han prevaricado una o dos veces, en tanto cambiaron su posición con la encíclica y Antiencíclica,[748] sino que la contradicción con la *tradición* se ha hecho manifiesta en varias ocasiones. Por eso prosigue:

> *Ustedes* [los calcedonianos] *han cumplido eso que ha dicho el profeta Jeremías "Ellos han aprendido a mover sus pies y no los han detenido"*[749] *Ustedes son rosas que el viento hace mover, ustedes se agitan y siguen el viento, son cojos de ambos pies*[750] *y no toman nunca el camino de la verdad. Es por ustedes que está escrito "aborrezco a los que cometen transgresión (ܥܒܕܥܒܪܢܘܬܐ)"*[751]*; y de esto Dios anunció y dijo al fin por el profeta Isaías*[752] *"Ustedes saldrán y verán los cuerpos de los hombres que se han rebelado contra mí porque su gusano no morirá ni su fuego se apagará y serán para toda carne un objeto de curiosidad"* [753]

La adición de Jer. 14: 10 enmarca a la herejía calcedoniana en el mismo contexto interpretativo que corresponde a Is. 42: 19. La Iglesia, como el Israel histórico, ha caído en la idolatría de las dos naturalezas y en consecuencia se ha alejado de Dios. La cita de Jeremías permitía al redactor adaptar la metáfora del pueblo vagabundo para referirse a la inconstancia del pueblo de Dios. Lo que ya había sido condenado por los padres conciliares, fue confirmado por los

---

747 Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 115.
748 *Cf.* Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 116-117.
749 *Cf.* Jer. 14: 10.
750 1 Re. 18: 21.
751 Ps. 100: 3.
752 Is. 66: 24.
753 Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 116.

obispos en el concilio con la única excusa de la voluntad imperial, y esta transgresión sólo podía acarrear la condena divina y la consecuente ruptura del pacto.[754] En última instancia, el discurso se orientaba hacia una acusación contra los obispos por su excesiva acomodación a las circunstancias, aprobando una u otra decisión de acuerdo a la conveniencia del momento. Para reforzar la metáfora, incorporó la increpación de Elías al pueblo de Israel en 1 Re. 18: 21. En ella, el profeta llamaba a los israelitas a tomar partido claro por Dios y a no seguir la idolatría del culto a Baal impuesta por el rey Ajab y su esposa Jezabel. La metáfora de renguear de dos piernas es complementaria a la metáfora del pueblo vagabundo e introduce otro tema fundamental (Ajab como modelo de príncipe idólatra) el cual analizaremos en un apartado posterior. La última referencia es una paráfrasis del Ps. 100: 3 donde el autor retomaba la idea de *transgresión* para definir el concilio por medio de una nueva manipulación textual. En la versión de la *Peshitta AT* del salmo se lee: *aborrezco la práctica del mal* ܠܕܒܪ ܒܝܫܬܐ ܣܢܝܬ (*BHS* עֲשֹׂה־סֵטִים שָׂנֵאתִי) pero en las *Pleroforias* se lee ܠܗܠܝܢ ܕܡܕܒܪܝܢ ܡܥܒܪܢܘܬܐ ܣܢܝܬ *aborrezco a los que cometen transgresión* correspondiente al griego de la *Septuaginta* ποιοῦντας παραβάσεις ἐμίσησα. En este contexto, la traducción de la *Septuaginta* servía a dos propósitos. En primer lugar, permitía personalizar el texto cambiando ܠܕܒܪ (la práctica, el hacer) por ܠܗܠܝܢ ܕܡܕܒܪܝܢ (los que hacen / practican) para hacer mas explícita la referencia a los obispos calcedonianos. En segundo, el uso de παράβασις por ܡܥܒܪܢܘܬܐ en vez del más neutro ܒܝܫܬܐ reforzaba la noción ya desarrollada en la cita paulina del concilio como ruptura del orden divino.

Como señalamos, la construcción retórica del concilio como una transgresión de Juan Rufo era dependiente de la literatura polémica anticalcedoniana del siglo V. La existencia de un bagaje común de ideas e imágenes queda evidenciada en el mismo fragmento de Timoteo Eluro donde el autor hacía referencia a las profecías del Antiguo Testamento que anticipaban la apostasía que significaba el concilio:

> *Pues los santos han profetizado en cuanto a él* [concilio] *Jeremías los nombra "Ellos son una banda de infieles. Ellos han tendido sus lenguas como arcos"*[755] *contra el Mesías y* [su lengua es] *"como una flecha mortal"*[756]. [757]

Timoteo incorporó la cita de Jer. 9: 1-2 como una profecía alusiva al concilio. Pero debemos observar que la incorporación de la cita sólo es operativa gracias a un complejo juego de palabras. Esto se debe a que Jer. 9: 1-

---

[754] G.R. Castellino, "Observations on the Literary Structure of Some Passages in Jeremiah," *Vetus Testamentum,* 30, 1980, pp. 398–708.
[755] Jer. 9: 1-2.
[756] Jer. 9: 8.
[757] Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas:* p. 212. Una analogía en Crum *Op. cit.*, p. 82.

2 encierra numerosas dificultades en su tradición textual, de hecho, es uno de los pasajes de la Biblia cuyo significado ofrece mayores dificultades debido a sus implicancias teológicas.[758] Los estudios modernos coinciden en que el versículo es una expresión del sufrimiento de Dios ante los pecados de su pueblo, particularmente aquellos cometidos por sus palabras. Sin embargo tanto para la tradición rabínica como para la patrística, la imagen de un Dios sufriente iba en contra del concepto de impasibilidad divina por lo que las enmiendas apuntaban a atribuir estas palabras directamente al profeta Jeremías.[759] Una consecuencia evidente de esta dificultad fue la paulatina transformación del pasaje, y una gran diversidad de lecturas.[760]

La traducción siríaca del fragmento de Timoteo se separa tanto de la *Septuaginta* como de la *Peshitta AT*. El traductor operó sobre el texto bíblico, armonizando Jer. 9: 1-2 con Jer. 9: 8, modelándolo de manera tal que pudiera incorporarse correctamente a su contexto. La clave para entender el mensaje se encuentra en la construcción de una cadena de significados que describen las acciones del concilio a partir de imágenes bélicas. En este punto Timoteo se apropiaba de una *tradición* exegética que asignaba a este pasaje determinado un valor específico. Para dicha *tradición*, las profecías de Jeremías se ubicaban en un contexto histórico concreto,[761] la advertencia a Israel por sus pecados y el castigo inminente de la destrucción del templo por Nabuconodosor.[762]

La vinculación entre el concilio y la idolatría de Israel no se detiene en un mero paralelo en el significado de la rebeldía del pueblo de Dios. La continuación de la cadena de citas bíblicas (1 Tim. 4: 1; 2 Tim. 3: 1-5)[763] permite percibir una relación más profunda. La referencia del mensaje escatológico de las cartas paulinas en lo referente el final de los hombres impíos, liga el destino de la Jerusalén histórica con el de la Iglesia. Por medio de una compleja sumatoria de referencias bíblicas Timoteo construía una cadena de significados que ligan el pasado con el presente. La perversidad de los hombres (la impiedad del Israel histórico y la apostasía de la Iglesia) es

---

[758] Ver la discusión en W.L. Holladay, *Jeremiah 1. A commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, chapters 1-25,* Filadelfia/Mineápolis, Fortress Press, 1986, pp. 296-297.

[759] M.A. Smith, "Jeremiah IX: 9. A Divine Lament," *VT,* 37, 1987, pp. 97-99.

[760] כִּי כֻלָּם מְנָאֲפִים עֲצֶרֶת בֹּגְדִים וַיַּדְרְכוּ אֶת־לְשׁוֹנָם קַשְׁתָּם שֶׁקֶר *una banda de infieles y tensan su lengua, su arco es falsedad.* pero la *Septuaginta* une las dos partes del versículo dos *Son una asamblea de aquellos que anulan el pacto, y tensan sus lenguas como un arco, una mentira.* (σύνοδος ἀθετούντων καὶ ἐνέτειναν τὴν γλῶσσαν αὐτῶν ὥς τόχξον ψεῦδος). En este caso la traducción de la *Peshittā AT* coincide (parcialmente) con la *Septuaginta*: ܘܟܢܫܘܬܐ ܐܢܘܢ ܕܢ̈ܟܠܐ ܘܡܬܚܘ ܠܫܢܗܘܢ ܐܝܟ ܩܫܬܗܘܢ ܕܟܕܒܘܬܐ, *Ellos son una banda de traidores y sus lenguas lanzan mentira como sus arcos.*

[761] *Cf.* Orígenes· *Homilias in Jeremiam. PG* 13, Col. 256-534. Juan Crisóstomo: C*ommentarium in Jeremiam prophetam. PG,* 64. Col. 739–1038; Efrén de Nísibis: *Commentarium in Jeremiam*. J. S. Assemani, (ed.) *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distribute.*, Vol. 2, Roma, 1740, Col. 98–162. Cirilo de Alejandría: *Fragmenta ex Catenus in Jeremiam PG* 70. Col. 1451–58. Teodoreto de Cirros: *In Jeremiam, PG,* 81 Col. 495–760.

[762] Jer. 21: 1-10.

[763] Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas*, pp. 212-213.

tanto arco como flecha que hiere a Dios por medio de la idolatría y la desobediencia, lo que produjo el castigo de los impíos y la salvación de aquellos que se mantengan fuertes en la fe. Al utilizar esta cadena de citas, Timoteo inducía a su lector / audiencia hacia dos conclusiones. En primer lugar, el concilio de Calcedonia, con sus blasfemias era una nueva forma de idolatría; luego, esta idolatría llevaría a la ruina a la Iglesia y sólo serán salvos aquellos que se mantengan constantes en la ortodoxia.

Tanto en la versión siríaca de las *Pleroforias* como en los fragmentos siríacos de Timoteo Eluro identificamos una manipulación del texto bíblico que tenía por finalidad generar un vocabulario que había sido desplegado a lo largo del relato para generar, a partir de las coincidencias lexicales, un conjunto de significados que permitiera caracterizar el concilio. Este vocabulario nos descubre el universo conceptual de la eventual versión griega, que el traductor se preocupó por conservar. En este sentido, la tipología bíblica fue el fundamento para una condena al concilio en tanto éste era una *transgresión* (παράβασις-ܡܥܒܪܢܘܬܐ) con respecto a la tradición patrística.

El vínculo entre la idolatría de Israel y el concilio asumía otras formas igualmente significativas en la *Historia eclesiástica* de Zacarías de Mitilene. El historiador de Gaza hacía una comparación entre el concilio de Calcedonia con la adoración de las imágenes que tiene algunos puntos en común con la de Juan Rufo. Como vimos, Dióscuro fue condenado al exilio por su negativa a aceptar la reivindicación de Teodoreto e Ibas y*, porque no adoró la imagen que tiene dos caras, que fue instalada por (el Papa) León y por el sínodo de Calcedonia.*[764] Zacarías describía la herejía diofisita siguiendo un mismo patrón en el que la metáfora de la idolatría constituía el nexo mimético. La herejía calcedoniana se asemejaba a aquel ídolo (ܨܠܡܐ equivalente al gr. εἴδολον) al que el pueblo adoró, alejándose de la debida obediencia a Dios. En el caso de Zacarías, se trataba de una imagen de dos caras (que representaban el *Tomo de León* y el concilio) y, en el caso de Timoteo, la herejía era un antitipo de la imagen de oro, en referencia explícita a Ex. 32: 1-6. Si bien en el primero de los casos no existe una referencia clara en toda la Biblia a un ídolo de éste tipo, es indudable que Zacarías buscaba remitir a su lector a un modelo reconocible. Pero la simple recurrencia del vocabulario de adoración de un ídolo es una figura de una fuerza que no requería mayores precisiones para su eventual audiencia. Este mismo uso de la imagen de la idolatría es aplicado por el autor de la *Vida de Juan Bar Aftonia* [765] que definió al dogma calcedoniano como *aquellos dos novillos fabricados antiguamente,* haciendo referencia a los novillos creados por el rey Jeroboam.[766]

Otra estrategia en la propaganda anticalcedoniana es el recurso al paralelo tipológico entre el concilio de Calcedonia y la destrucción del templo

---

[764] Zacarías de Mitilene· *Historia eclesiástica,* I, p. 105.
[765] *Vida de Juan Bar Aftonia,* p. 22.
[766] *Cf.* 1 Reyes 12: 28-29.

de Jerusalén.[767] La imagen de la Iglesia como antitipo del templo de Jerusalén es una imagen eclesiológica corriente dentro de la tradición cristiana primitiva.[768] Esta ya estaba presente en la exégesis neotestamentaria, que reinterpretó la construcción del templo como un *typos* del cuerpo de Cristo y, por extensión del cuerpo eclesial. Así, la eclesiología cristiana primitiva surgió como un complejo juego intertextual en el que su imagen era un reflejo material del "templo espiritual" de la Iglesia. Esta forma de tipología estaba en estrecha relación con la eclesiología paulina, inspiradora de la concepción misma de la Iglesia como cuerpo de Cristo a partir de la interpretación de Jn. 2: 13-22 y Ef. 2: 19-22.[769] Su formulación más temprana se encuentra en el autor de la carta a los Efesios (quizás un miembro de una comunidad post-paulina) quien desarrolló un motivo esbozado por el mismo Pablo.[770] Esta figura tipológica alcanzó una amplia difusión entre los padres de los primeros siglos quienes la aplicaron en su propia concepción organicista de la Iglesia como comunidad.[771] Esta imagen en la carta a los Efesios muestra una particular forma de exégesis paleocristiana de Ps. 118: 22 y 2 Re. 25: 17 e Is. 28: 16 que se proyectó en varios escritos patrísticos.[772] Por medio de la imagen del templo la exégesis paulina representaba la unidad jerárquica de los miembros de la primitiva comunidad cristiana como un edificio, *edificados sobre el cimiento de los apóstoles y los profetas mientras que la piedra angular es el mismo Jesucristo*.[773]

A partir de esta figura desarrollada en la tradición patrística, los historiadores anticalcedonianos formularon su propia interpretación del concilio de Calcedonia. La acusación de transgresión y de contradicción con respecto a la práctica canónica que caracterizó a los argumentos monofisitas contra el concilio fue expresaba simbólicamente a través de la alusión a la profanación del templo por Nabucodonosor,[774] figura que encarnaría un antecedente del cisma provocado por el concilio. Esta simbología de la profanación del templo se incorporaba dentro de una estructura simbólica más compleja que incluía una relación estrecha con la crucifixión de Cristo.

Cuando exploramos las formas particulares que adoptó la simbología de la profanación del templo en la historiografía anticalcedoniana notamos la particular dimensión cristológica que asumen estas referencias. Nuestro primer ejemplo proviene de la *Historia eclesiástica* de Zacarías, en el capítulo dedicado a la matanza de monjes palestinos opositores al concilio perpetrada por el

---

767 Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 155-160.
768 R. Murray, *Op. cit.*, pp. 218-228.
769 *Cf.* B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*. Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
770 *Cf.* 1 Cor. 3: 9-17; Col. 1: 23.
771 R. Murray, *Op. cit.*, pp. 218-228.
772 *Cf.* Hipolito: *Elenchos* 5.7, 35; Tertuliano: *Adv. Marc.*, 3.7; Afraates: *Exposiciones,* I, 6-7.
773 Ef. 2: 20.
774 2 Re. 25.

patriarca juvenal de Jerusalén.[775] En ella, la descripción de la matanza se entremezclaba con dos curiosas referencias al concilio. Zacarías construye su relato a partir de la polaridad entre los opositores y los defensores del concilio:

> *Y cuando Juvenal llegó a Neápolis, encontró un gran número de monjes allí y al principio se comportó lisonjero con ellos, porque eran hombres simples* (ܦܫܝܛܐ)*,*[776] *cuyas armas y casco eran la fe verdadera y las obras de rectitud,*[777] *e intentó persuadirlos de que tomaran comunión con él. Y como rechazaron su propuesta, a menos que condenara las violentas acciones de Calcedonia les dijo "es la voluntad del emperador" y ellos se rehusaron, y por lo tanto él dio ordenes a los romanos y samaritanos que apresaran y mataran a esos monjes mientras tanto ellos cantaban salmos diciendo*[778] *"Oh Dios, las naciones invadieron tu herencia y profanaron tu santo templo, y oh! Han hecho de Jerusalén un páramo".*[779]

Independientemente de la veracidad de la escena, los efectos creados por la inclusión de las referencias bíblicas en el relato se ubican en un primer plano asignándole un valor ejemplar. En primer lugar, monjes y soldados eran dos unidades equivalentes y antitéticas. Los primeros, frente a las armas materiales de sus enemigos, estaban provistos (conjugando dos pasajes paulinos recurrentes en el discurso ascético) de *las armas y el casco de la fe verdadera y las obras de rectitud.* En segundo lugar, los monjes se convertían en herederos de la tradición profética al enfrentar su martirio entonando un salmo de lamentación por la ruina del templo. Por otra parte, y como antagonistas de los monjes, el obispo y las tropas compuestas por romanos y samaritanos quienes, cumpliendo los designios del emperador herético, quedan inscriptos dentro de las palabras del salmo. A diferencia de sus víctimas, sus armas no eran espirituales, sino los vicios del mundo, el doblez de corazón de las lisonjas y la violencia.

El resultado obtenido con tal construcción es doble. Por un lado, Zacarías identificó a los monjes con las virtudes espirituales de la verdadera Iglesia, prefigurada en el lamento del profeta por la devastación del templo de Jerusalén y las prescripciones de las cartas paulinas, contraponiéndolas a las de los calcedonianos (el obispo y los soldados del emperador), quienes, por otro lado, se comportaban como las *naciones* (syr. ܥܡܡܐ), es decir los paganos que

---

[775] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 155-160.

[776] Esto es, sin doblez de corazón. *Cf.* P. Brown, *Op. cit.*, pp. 62-63, R. Murray, *Op. cit.*, pp. 12-13. La simplicidad era a la vez una virtud como una deficiencia monástica. Teodoreto de Cirros: *Historia religiosa,* XIII, 5, 1-4 describía con censura benevolente la simplicidad de los monjes como un rasgo de sana ignorancia.

[777] *Cf.* 1 Tes. 5: 8 y Gal. 5: 5.

[778] Ps. 78: 1.

[779] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 159-160.

habían destruido el templo de Jerusalén, al profanar el templo espiritual de la Iglesia.[780] En este sentido el Ps. 78 y la conjunción de 1 Tes. 5: 8 y Gal. 5: 5 eran elementos complementarios que reforzaban una interpretación particular del evento que partía de la superposición, y manipulación, de sus significados. El lamento comunitario por la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor y la deportación de los judíos a Babilonia[781] estaba entrelazado con la matanza de los monjes a través de la referencia a las cartas paulinas pero, en un sentido superior, estaba relacionado con la reunión misma del concilio. Esto era posible gracias a la identificación de los monjes con el cuerpo del Cristo encarnado (al que la doctrina herética profanaba) y el cuerpo eclesiológico de Cristo ambos vinculados en última instancia a la imagen del templo.

Esta combinación de elementos simbólicos actuaba en la narración como una poderosa clave de diferenciación. La violencia ejercida por las tropas imperiales sobre los monjes estaba en estrecha relación con el concilio. La profanación del cuerpo de Cristo encarnado -en dos naturalezas- era proyectada a la profanación de la Iglesia -en tanto cuerpo de Cristo- encarnada en los monjes. La identificación de los soldados como "romanos y samaritanos" se ve reforzada por la referencia a las "naciones" como arquetipo de los pueblos opuestos al plan de Dios. Por supuesto, no debemos entender esta referencia como indicio de una posible tensión étnica, más bien como una construcción retórica que buscaba ubicar a los protagonistas del relato en los extremos opuestos de la polaridad. Por un lado, la verdadera Iglesia que sufrió la doble injusticia del cisma y la represión. Por otro, sus adversarios, ajenos a ella, eran "las naciones" ubicadas fuera de la *oikoumene* cristiana.[782] Así herejes y samaritanos formaban una unidad bajo el término de "naciones" como aquellos que no obedecían a Dios.[783] La mención a una orden imperial complementa el significado del episodio, enfatizando el origen de la desobediencia y, probablemente, permitiendo la asociación del emperador Marciano con Nabucodonosor.

Esta doble dimensión, cristológica y a la vez eclesiológica, de la tipología del templo de Jerusalén se encuentra también presente en las

[780] Ps. 78: 1. *Cf.* C. Schroeder, "A Suitable Abode for Christ: The Church Building as Symbol of Ascetic Renunciation in Early Monasticism," *CH,* 73, 2004, pp. 472-522.
[781] 2 Re. 24: 1-20.
[782] La referencia a los "samaritanos" participando de la represión no es sorprendente ya que los acontecimientos transcurren en Neapolis (hoy Nablus) capital de Samaria. Los samaritanos eran famosos por sus sentimientos anticristianos y por sus numerosas rebeliones contra el Imperio en los siglos V y VI. Más notable resulta el calificativo de las tropas como "romanos" lo que en este caso indica que las tropas llegaron desde Constantinopla, bajo el mando de un obispo apóstata. Procopio: *Anecdotae*, pp. 220-222. En otro episodio, Juan Rufo describió una visión de Pánfilo, diácono de la Iglesia de Jerusalén, en la que soldados romanos y demonios llevaban en triunfo al Patriarca Juvenal. *Cf.* Juan Rufo: *Plerofórias,* p. 15-16.
[783] *Cf.* Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica*, I, p. 160.

Pleroforias.[784] En un episodio que Juan Rufo atribuía al testimonio de Pedro el íbero, un joven lector de la iglesia de la piscina probática en Jerusalén[785] presenció una visión de Jesús, rodeado de santos, que se quejaba amargamente por el estado de conservación de los utensilios litúrgicos:

> *¿Qué haré con aquellos a los que le he dado semejantes bienes, de aceite y vino como de otros objetos útiles? No les ha faltado nada para darles una razón para abandonar y descuidar mi servicio. ¡Hay de ti Juvenal! Él ha convertido mi casa una cueva de ladrones*[786] *y la llenó de fornicadores, adúlteros y gente impura.*[787]

La inclusión de la referencia exige dos consideraciones. Por un lado, el lamento de Jesús está construido a partir de una paráfrasis de sus palabras en el episodio de la expulsión de los mercaderes del templo.[788] La cita bíblica consta de dos partes, la primera ܥܒܕ ܠܒܝܬܝ *ha hecho de mi casa* constituye una paráfrasis del texto bíblico adaptada a un destinatario distinto.[789] En cuanto a la segunda parte ܡܥܪܬܐ ܕܓܝ̈ܣܐ es una cita literal de la *Peshitta NT*: *una cueva de ladrones.*[790] Por lo tanto, podemos sugerir que su traductor se ciñó a la paráfrasis del autor, pero privilegiando -a diferencia de los casos antes analizados- la armonización con el texto siríaco canónico.[791] Por otro lado, el contexto en el que se inscriben las palabras hacía alusión al concilio de Calcedonia, aunque a modo de profecía. En efecto, el episodio sucedió durante la estadía de Pedro en Jerusalén y,[792] por lo tanto, varios años antes de la reunión del concilio. Pero la profecía no se limitaba a las palabras de Jesús sino que además el lugar en donde se desarrollaba el evento, la piscina probática, se conectaban directamente con las

---

[784] Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 35-37.
[785] La piscina probática estaba ubicada justo al norte del monte del templo en Jerusalén. De acuerdo con Jn 5: 2-18 en ese lugar Jesús curó un paralítico.
[786] Mt. 21: 13.
[787] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 35.
[788] Mt. 21: 12-14, Mc. 11: 15-17, Lc. 19: 45-46, y Jn. 2: 13-16, este último con radicales diferencias que reflejan una tradición textual independiente de los sinópticos.
[789] Los cambios más significativo son, por un lado, el paso del plural del texto bíblico –en tanto las palabras de Jesús están dirigidas a los sacerdotes del templo- al singular en las *Pleroforias* –Juvenal; y, en segundo, la elisión de la primera parte *mi casa será llamada casa de oración* (ܒܝܬܝ ܒܝܬ ܨܠܘܬܐ ܢܬܩܪܐ Ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται). Si bien en los testimonios de los tres sinópticos en las versiones siríacas de la *Peshitta NT, Vetus Siriaca* y *Harqleana* estas palabras atribuidas a Jesús guardan diferencias significativas, éstas no son pertinentes para nuestro estudio.
[790] En efecto, las palabras de Jesús en la expulsión de los mercaderes del templo ofrece una gran homogeneidad textual. En este caso todas las traducciones siríacas en los tres sinópticos concuerdan en la expresión que traduce el griego σπήλαιον λῄστῶν.
[791] En tanto que ni la *Vetus syriaca*, ni la *Peshitta NT* ni la *Harqleana* presentan variantes, no resulta pertinente saber cual de las versiones del Nuevo testamento tenía a mano.
[792] *Cf.* Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 35.

palabras de Jesús.[793] El descuido por el oficio divino era, para Juan Rufo, el antecedente del concilio, agregando, a la dimensión cristológica, la dimensión litúrgica y eclesiológica. Por otra parte, este fragmento descubre otro recurso común en las *Pleroforias*, esto es, la presciencia del santo, fruto de su discernimiento, que anticipó la apostasía incluso antes que ella se manifieste y que permitía decodificar el sentido oculto de los acontecimientos.

El concilio de Calcedonia y la pasión de Cristo

Como vimos, la imagen del templo como *typos* de la Iglesia estaba íntimamente relacionada con elementos cristológicos presentes en la tradición paleocristiana.[794] Esta vinculación entre el templo, el cuerpo de Cristo y la Iglesia permitió a los primeros historiadores anticalcedonianos construir un conjunto de alusiones tipológicas que combinaban la blasfemia cristológica con temas eclesiológicos en los que la idea de la separación de Cristo en dos personas y el cisma constituían elementos equivalentes.

Sobre este simbolismo se superponía la segunda apostasía de Israel, esto es, la negación de la divinidad de Cristo. En este sentido, Calcedonia era una reivindicación del el nestorianismo mientras que éste era a la vez una reivindicación del judaísmo. Tanto para Juan Rufo como para Zacarías, la prueba más evidente de esta asociación estaba en que ambos negaban la naturaleza divina encarnada.[795] Este vínculo era el argumento central del discurso de Abba Juan en las *Pleroforias*:

> *El Abad Juan* [...] *decía con respecto al sínodo de Calcedonia: él repite todo el tiempo las palabras dichas por los judíos al Mesías: '¿Por qué tu, que eres un hombre, te haces a ti mismo un dios*[796]*, al igualarte tu mismo a Dios?*[797]' [798]

Esta afirmación no constituía un argumento aislado sino que formaba parte de la retórica anticalcedoniana hasta hacer de la asociación entre la cristología calcedoniana y el judaísmo el centro de su propaganda. Toda su funcionalidad radicaba en convertir la acusación lanzada por los judíos a Jesús en Jn. 10: 33 y 5: 18 en un *arquetipo* de la cristología diofisita. La recurrencia de este argumento puede verse en una carta enviada por el campeón de la causa monofisita, Filoxeno de Mabbug, a los monjes de un monasterio persa:

---

793 No resulta excesivamente arriesgado postular que dada la ubicación de la iglesia de piscina probática –justo en el atrio que daba al templo- el contexto de la anécdota jugaba un papel simbólico adicional.

794 En particular con el anuncio de la resurrección de Cristo en Jn. 3: 18.

795 Por supuesto esta conclusión era un mero argumento polémico que los diofisitas podían rebatir fácilmente.

796 Jn. 10:33.

797 Jn. 5:18.

798 Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 120.

¿Hay un mayor insulto que el que los nuevos judíos de nuestro día pronuncian, Cristo blasfemado en su cara, restándole del honor, disminuyendo su gloria, y diciendo a él, "Eres un hombre, te haces a ti mismo dios?" [799]

En su opinión, los calcedonianos del Imperio romano, como los nestorianos del Imperio persa eran *nuevos judíos* que, como aquellos de los tiempos de Jesús, profanaron la encarnación considerándolo una figura simplemente humana. Esta misma argumentación se puede ver en su *Tratado sobre las herejías* [800] donde relacionaba al judaísmo con las herejías cristológicas de Nestorio, Pablo de Samosata, Arrio y los calcedonianos. En este breve opúsculo polémico Filoxeno, luego de exponer las herejías cristológicas hasta Calcedonia presentaba la doctrina de los judíos:

Los judíos dicen que este Cristo que ha venido y aquel al que los cristianos adoran es un hombre mentiroso y tramposo, porque en tanto es hombre, se hizo Dios, y esperan al anticristo (ܐܢܛܝܟܪܝܣܛܘܣ), *el falso Mesías* (ܕܓܠܐ ܡܫܝܚܐ).[801]

No es necesario recordar que este tipo de acusaciones constituían parte de las exageraciones propias del discurso heresiológico. Pero dentro de un contexto principalmente polémico, la relación entre nestorianismo y judaísmo se convirtió en uno de los tópicos más representativos de los polemistas monofisitas. Por lo tanto, su efectividad residía más en la capacidad de establecer una conexión de tipo simbólico (y no en el plano dogmático) entre el concilio y los judíos. Las razones de este recurso pueden ser variadas. Silvia Acerbi atribuye esta asociación al desprecio popular generalizado entre el pueblo por judíos y samaritanos, fruto de las prédicas monásticas y las historias piadosas circulantes. Para la autora italiana, este supuesto resulta clave para entender el fracaso de la cristología antioquena en el concilio de Éfeso I, en tanto sus defensores no habían podido establecer su punto.[802]

Es innegable que dicha incapacidad radicaba en la temprana asociación de las ideas de Nestorio con el judaísmo, reforzada por la continuidad que se establecía entre herejes y judíos a partir de los borrosos límites teológicos entre éstos y los cristianos. Pero, por otra parte, las ideas de Nestorio no eran consideradas una mera novedad sino la continuación de un linaje herético que

---

[799] Filoxeno de Mabbug: *Carta a los monjes de Beth Gaugal,* pp. 148-149.
[800] Filoxeno de Mabbug: *Tratado sobre las herejías*, pp. 248-250.
[801] Filoxeno de Mabbug: *Tratado sobre las herejías*, p. 249.
[802] *Cf.* S. Acerbi, *Op. Cit.*, p. 228.

se remontaba al ebionismo y Pablo de Samosata.[803] Por lo tanto, esta asociación no hubiera sido posible sin la constante propaganda monofisita que vinculaba a Calcedonia con Nestorio y a éste con el judaísmo. Un documento de fecha incierta, pero seguramente temprana, que está contenido en la crónica de Pseudo Dionisio de Tell Mahre y conocido como la *carta de los hebreos al emperador Marciano,* demuestra el tipo de propaganda a la que los anticalcedonianos recurrían para establecer el punto que asociaba el concilio de Calcedonia, la herejía nestoriana y el judaísmo:

> *Al emperador misericordioso, del pueblo de los hebreos. Hemos sido considerados por largo tiempo, como nuestros padres, que hemos crucificado a Dios y no un hombre. Pero luego que se reunió el santo sínodo en Calcedonia ha sido demostrado que era un hombre y no Dios aquel que ha sido puesto en la cruz. Por lo tanto queremos ser liberados de esa culpa y que nos sean restituidas nuestras sinagogas.*[804]

Podemos identificar la misma lógica en un pasaje de las *Pleroforias* donde el autor describió la visión del monje egipcio Andrés. Este ermitaño vio un grupo de obispos arrojando a un niño dentro de un horno, del cual sale ileso a los tres días. El santo, reconociendo en ese niño a Cristo, le preguntó *¿quiénes son aquellos que te arrojaron al horno?* El niño le contestó: *Los obispos me han crucificado de nuevo y han decidido de privarme de mi gloria*. Juan Rufo concluyó la escena argumentando la identidad de los calcedonianos y los judíos:

> *Y tenía razón; porque los nestorianos están enfermos de la enfermedad de los judíos, cuando dicen que aquel que ha sido crucificado, era pura y simplemente un hombre, y no el Dios encarnado.*[805]

Ciertamente cabría preguntarse si estas asociaciones partían, como supone Acerbi, de una simple sensibilidad antijudía popular, o más bien era una estrategia retórica. Por supuesto, apelar a los prejuicios corrientes entre los cristianos en contra de los judíos era una buena manera de exaltar los humores y hacer polémica. De la misma manera, los calcedonianos solían acusar de apolinarianistas y maniqueos a los monofisitas.[806] Pero estas observaciones permanecen en la superficie y no da cuenta de la lógica propia del discurso heresiológico. Esta lógica asociaba al judaísmo con el diofisismo en virtud de la necesidad de encadenar a los oponentes teológicos a figuras reconocibles por su

---

[803] La cristología antioquena debía lidiar con el ominoso precedente del adopcionismo de Pablo de Samósata, que sus opositores utilizaron hasta el hartazgo. *Cf.* Nau, F. (ed.) *Documents pour servir a l'Histoire de l'eglise nestorienne. PO* 13 pp. 43, 76, 139, 147, 190. *Crónica del 724,* pp. 154-155/ 116.
[804] Ps. Dionisio de Tell Mahre: *Crónica,* pp. 226. *Cf.* Miguel el Sirio: *Crónica*, p. 91.
[805] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 30.
[806] *Cf.* Teodoreto de Cirros: *Haereticarum Fabularum compendium*, *PG,* 81, col. 437-438.

impiedad. Pero, en esta asociación no se ponían en juego aspectos teológicos sino que, sobre todo, ésta operaba a través del vínculo mimético entre ambos. Por lo tanto, sus implicaciones no son sólo teológicas. Por supuesto, el énfasis de mantener intacta la naturaleza humana de Cristo era visto, desde la perspectiva anticalcedoniana, como la disminución de su divinidad; pero también significaba un elemento de desintegración del cuerpo eclesial. Por lo tanto, comparar a los calcedonianos con los judíos suponía antes que una condena a una postura teológica, la acusación de separar de la Iglesia en cuanto cuerpo religioso. La verdadera Iglesia (la monofisita, por supuesto) permanecía fiel a la tradición patrística y aquellos que se alejaban de ella abandonaban voluntariamente el cuerpo eclesial para transformarse en una "pseudoiglesia", es decir, una comunidad cultual que se desvinculaba del verdadero culto a Dios y que, en consecuencia, carecía de legitimidad, condenándose a sí misma. Por esta razón, la Iglesia calcedoniana carecía de validez, su clero era corrupto, sus iglesias permanecían en ruinas, y sus ritos no tenían efecto.[807]

Hasta el momento hemos analizado los casos de la condena general a los obispos que participaron en el concilio. Pero esta acusación no se agotaba en éste como un colectivo. El desplazamiento de lo colectivo a lo individual evidencia una transformación en el uso del recurso tipológico, aunque manteniendo el mismo principio. La abundancia de modelos asociados a la historia de la pasión de Cristo permitía a los historiadores transformar a los protagonistas en paralelos de aquellos que prefiguraron la traición y la apostasía. En este sentido, los patriarcas Juvenal y Proterio o el emperador Marciano concentraron la mayor parte de las imágenes relativas a la pasión de Cristo.[808] Si tenemos en cuenta que el contexto de producción de las *Pleroforias* es el ámbito palestino, no debe sorprendernos que el principal blanco de la acusación fuera el patriarca Juvenal de Jerusalén.[809] En el transcurso de toda la obra se lo señala como un traidor que cambió su posición para asegurar tanto su permanencia en su sede como para elevarla al rango patriarcal junto con Roma, Constantinopla, Alejandría y Antioquía.[810] Su propia apostasía lo había hecho comparable a Judas y en consecuencia digno de compartir su destino.[811] Todas las acciones del patriarca apóstata quedaron incorporadas a modelos tipológicos que permitían reinterpretar su propia historia. Zacarías, desplegaba

---

[807] Ver J.E. Steppa, *Op. Cit.*, p. 154.

[808] Juan Rufo se ocupa por lo menos una docena de veces de la figura de Juvenal, ver Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 13, 15-16, 21, 33-38, 41-43, 58, 61-62, 91-93, 106, 111-115, 135; cuatro veces de Proterio, ver Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 19, 77-78, 123-125, 131-133; y diez veces de Marciano, Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 14-15, 18-19, 24-25, 28, 62, 68-71, 83, 124, 133, 159.

[809] Juvenal ha permanecido como uno de los personajes más polémicos de la historia de las disputas cristológicas. Su intervención en uno y otro bando lo ha convertido en el paradigma del traidor. *Cf.* E. Honigmann, *Op. cit.*

[810] E. Honigmann, "Zacharias of Mytilene," *Patristic Studies*, 1953, pp. 194-204; W.H.C. Frend, *Op. cit.*, p. 47.

[811] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 33 *Cf.* Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 32.

en su relato una imagen similar cuando reconstruyó la actitud de Juvenal a su vuelta del concilio apelando a la figura de Pilatos:

> *Y los monjes se reunieron, y se prepararon, y fueron a reunirse con Juvenal cuando llegaba. Y le recordaron sus promesas, y que las había roto. Y le pidieron que censurara y condenara lo que había acontecido. Pero el se comportó como Pilatos*[812] *diciendo "lo que escribí, lo escribí"*[813]

La referencia bíblica encierra una curiosa paradoja. En una primera lectura el lector moderno puede suponer que la intención del autor era asociar la prescindencia de Juvenal con la actitud de Pilatos. Esto se debe a que la primera imagen que se recuerda de éste es el lavado de manos y su indiferencia ante la crucifixión de Cristo. Pero esta lectura refleja pobremente el recurso tipológico. Por el contrario, dos elementos relativizan esta lectura. En primer lugar la cita no se acomoda al contexto. Pilatos no es un traidor sino un magistrado romano que dictó una sentencia que consideraba injusta. Por otro lado, la tradición exegética en torno a Jn. 19: 22 excedía esta lectura ingenua. Ya en el siglo IV, Juan Crisóstomo había inscripto la intervención de Pilatos dentro del modelo profético. El episodio de Jn. 19: 19-22 se concentraba en el diálogo entre los líderes judíos y Pilatos en torno a la pertinencia del letrero que llevaba inscripta las razones de la condena de Jesús.[814] En este contexto, Pilatos se presentaba durante el episodio como un involuntario profeta de la misión soteriológica de Cristo al escribir sobre su cruz *Jesús el Nazareno rey de los judíos*. Por lo tanto, al responder a los judíos *lo que escribí, lo escribí* se comportaba, inspirado por la acción divina, como un testigo de la naturaleza real de Cristo. De esta manera la tipología del "nuevo Pilatos" se inscribe en una lectura más compleja. Por medio de la figura tipológica de Pilatos, Juvenal se convertía menos en un renegado que en paradigma de la inconstancia; alguien que había condenado a Cristo pero que a la vez era testimonio involuntario de la justicia de la causa anticalcedoniana.

Para la interpretación tradicional del libro de Juan, el episodio era rico en significados que confirmaban la verdadera naturaleza de Cristo y, por asociación, Juvenal de Jerusalén actuaba de la misma manera. Su falta de palabra, confirmaba su primer juicio, aquel que había mantenido en el segundo concilio de Éfeso, mientras que invalidaba su posición en el concilio de Calcedonia. Como en todos los casos analizados, la validez de la lectura depende del supuesto de que la Biblia forme parte de un complejo juego simbólico, en los que personas y acontecimientos se entrelazan en la medida que uno es una imitación del otro. Siguiendo nuestro razonamiento, el comportamiento de Juvenal solo puede explicarse en la medida que se

---

[812] Jn. 19: 22.
[813] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* I, p. 157.
[814] Juan Crisóstomo: *In Joannem, PG* 59, col. 456.

encuentren paralelos bíblicos y poco cuentan para el autor los intereses particulares o la cambiante red de presiones y alianzas políticas que interesan al historiador moderno.

La asociación entre Juvenal y Pilatos resulta de una complejidad que abarca no sólo a dos personas sino a dos acontecimientos -el concilio de Calcedonia y la crucifixión de Cristo- y determina el curso del relato. En consecuencia, esta asociación entre modelo bíblico y acontecimiento histórico se extiende a la historia posterior de los herejes y las consecuencias que sus actos conllevan. Esta forma de incorporar la Biblia en la historia contemporánea encerraba una concepción de las sagradas escrituras como prueba histórica o, al menos, como herramienta que permite decodificar el devenir histórico.

Un buen ejemplo de dicha concepción es otro episodio de las *Pleroforias,* dedicado al destino que sufrió el monasterio en el que se había formado Juvenal antes de ser consagrado obispo de Jerusalén. Aquel monasterio había sido abandonado *cuando se reunió el sínodo de Calcedonia* [...] *como por un golpe de cólera de Dios, se deshabitó como permanece ahora.*[815] Para el autor, el abandono del monasterio en el que había sido iniciado Juvenal era otro testimonio de la cólera divina:

> *En verdad Juvenal ha sido compañero de Judas como de él ha dicho el bienaventurado Dióscuro y por eso, ese lugar ha heredado la maldición de Judas y en cuanto a esto ha escrito el escritor inspirado*[816] *"que su morada quede desierta y que ninguna persona habite bajo sus tiendas"* [817]

En el primer capítulo del libro de los Hechos, [818] el redactor (en un discurso que Pedro dirigió a la comunidad de Jerusalén) explicaba el destino de Judas y del campo comprado por éste con el dinero de su traición. El pasaje es uno de los numerosos pasajes exegéticos neotestamentarios en el que el Antiguo Testamento era incorporado como arquetipo. El discurso finalizaba con una referencia a Ps. 69: 26 para explicar el destino final de ese campo (que, como consecuencia de la maldición de su propietario, habría quedado yermo). La intención del redactor del libro de los Hechos, entonces, era ubicar la muerte de Judas en el contexto del Antiguo Testamento. Para lograr este efecto recurrió al salmo 69 que profetizaba el fin de los enemigos de Dios y la desolación de sus tierras. Así Ps. 69: 26 debía ser entendido en un contexto mesiánico puesto que profetizaba el destino del discípulo traidor.

De la misma manera, Juan Rufo proyectaba la imagen de la desolación del campo de Judas en el destino del monasterio de Juvenal. Por otra parte, nos

---

[815] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 33.
[816] Hch. 1: 20 con una referencia a Ps. 69: 26.
[817] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 33.
[818] Hch. 1: 18-20.

encontramos nuevamente con la paráfrasis que el traductor hizo de la referencia bíblica. Pero, en este caso, la concordancia con la *Peshitta NT* es absoluta. El redactor evitó la lectura de *Peshitta AT* más concordante con la Masora (ܒܝܬ ܡܫܪܝܗܘܢ) del libro de los salmos para privilegiar la paráfrasis de Hch. 1: 20 ܕܝܪܐ (que traduce el griego ’ἐπαυλις) que le permitía una identificación directa entre ambos episodios. Efectivamente, el sustantivo ܕܝܪܐ es casi un sinónimo de la expresión ܒܝܬ ܡܫܪܝܗܘܢ conservando ambos el sentido de “lugar de morada” pero ܕܝܪܐ tiene su connotación más fuerte en el significado de monasterio (aunque en el campo semántico de la raíz ܫܪܐ puede encontrarse también el sentido de monasterio, aunque menos frecuente). De esta manera, la asociación del lugar de morada de Judas y Juvenal –los cuales constituyen ܕܝܪܐ y lugares malditos por la traición- se construye a partir del sutil juego de significados que implicaba una citación selectiva de las escrituras por parte del autor y, con más fuerza, del traductor.

Podemos encontrar el mismo repertorio de imágenes en la *Vida de Pedro el Íbero*.[819] Pero en este caso, la figura del patriarca Proterio estaba asociada más explícitamente a personajes bíblicos relacionados con la crucifixión de Jesús. Su participación en el concilio y su aceptación del juicio a Dióscuro lo convierten en *un nuevo Caifás* que ha negado a Cristo y actuado contra él por temor al poder temporal, pero que a la vez profetiza su grandeza.[820] Como ratificación del nexo tipológico, el biógrafo de Pedro aludía a las consignas que lanzaba pueblo alejandrino durante los disturbios a la llegada de aquel a la capital egipcia:

> *¡Dióscuro para la ciudad! ¡El ortodoxo para la ciudad! El confesor a su trono. ¡Que quemen los huesos de Proterio! ¡Judas al exilio! ¡Expulsen a Judas!*[821]

Pero además, los motivos relativos a la pasión de Cristo contenían otros elementos de importancia simbólica que fueron incorporados a la historia del concilio. Entre ellos se destaca el episodio del sorteo de las vestiduras de Cristo,[822] cuyo valor cristológico permitió su aplicación en la eclesiología cristiana primitiva como metáfora de la unidad de la Iglesia. El uso de esta imagen para caracterizar el cisma se encuentra por primera vez en la literatura calcedoniana latina. En una carta dirigida al emperador Zenón (c. 483) el papa

---

[819] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 58-59.
[820] Jn. 11: 49-50.
[821] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 58-59. En un recuso equivalente, probablemente dependiente de la misma tradición que Juan Rufo, Zacarías de Mitilene, *Historia eclesiástica,* I, pp. 154-155 decía: *Y este Proterio era presbítero, y al principio había combatido valientemente contra el sínodo, pero luego para asegurarse la sede, se transformó en Judas, un traidor de su amo y como Absalón (un traidor) de su padre, y se mostró como lobo rapaz ante su rebaño.*
[822] Mt. 27: 25, Mc. 15: 24, Lc. 23: 34, Jn. 19: 23-24.

Félix III hacía un llamamiento al monarca para exigirle que reestableciera la concordia en la Iglesia respetando las disposiciones del concilio de Calcedonia, expulsando a Pedro Mongo de su sede y reclamando que el patriarca de Constantinopla Acacio comparezca en Roma para dar cuenta de su participación en la redacción del *Henoticón*. [823] Estos reclamos estaban expresados en una encendida defensa del concilio que no se alejaba de los argumentos eclesiológicos tradicionales. Si bien el Papa reconocía que el emperador ocupaba un papel central en el mantenimiento de la ortodoxia,[824] Zenón había abusado de sus facultades al promulgar un edicto sin la asistencia de un concilio. Por lo tanto, la unidad de la Iglesia sólo estaría asegurada a partir del reconocimiento de la autoridad superior del obispo de Roma.[825] El Papa expresaba ambas ideas por medio de la imagen neotestamentaria de la división de la túnica de Cristo:

> *Te ruego, hijo piadoso, que no consientas en que se viole de ninguna manera la túnica del Señor toda tejida de arriba a abajo,[826] donde, gobernando en todas partes en un cuerpo en el espíritu santo, anticipó que la Iglesia de Cristo será indivisible. Ni que se vea dividida en tus tiempos su integridad, que persistió entre los que crucificaron al salvador.* [827]

Las palabras del Papa se inscribían dentro del modelo tradicional de relación entre Iglesia e Imperio. En este sentido, aún no es posible reconocer en ella la teoría dualista del poder propuesta por su sucesor Gelasio.[828] Sin embargo, reconocemos en la cita del papa la reivindicación, por medio de la exégesis agustiniana de la figura tipológica de la túnica de Cristo *toda tejida de arriba a abajo*, de la primacía romana sobre las otras sedes (sobre todo Constantinopla) y que toda unidad en la Iglesia descansaba en el universal reconocimiento de su autoridad. [829]

---

[823] W.T. Towsend, "The Henotikon Schism and the Roman Church," *The Journal of Religion*, 16.1, 1936, p. 80.

[824] *et ad tuae gloriae cumulum, ita vice Dei praesideas, verendus veraciter existens Divinitatis imitator, atque adhuc in rebus temporalibus constitutus, jam experiaris et munus in aeternam tibi beatitudinem praeparatum*. Felix III: *Carta al emperador Zenón, PL*. 58, Col. 904.

[825] *Nonne mea fides est, quam solam esse unam, et nulla adversitate superandam Dominus ipse monstravit, qui Ecclesiae suae in mea confessione fundatae portas inferi nunquam praevalituras esse promisit? Haec te renatum ad regiam sustulit dignitatem, atque ab ejus impugnatoribus potestate extrusa, praevalendi tibi denuo viam in ipsius defensione patefecit***.** Felix III: *Carta al emperador Zenón*, *PL*. 58, col. 900.

[826] Jn 19: 23 en la versión vulgata dice *Erat autem tunica inconsutilis, desuper contexta per totum*.

[827] *Quaeso te, fili piissime, ne tunica Domini "desuper contexta per totum", qua in unum corpus sancto Spiritu ubique regente, individuam fore Christi figuravit Ecclesiam, ulla patiaris sorte violari; neve cujus inter ipsos qui crucifixerunt Salvatorem, mansit integritas, tuis videatur temporibus esse divisa.* Felix III: *Carta al emperador Zenón*, *PL* 58, col. 900.

[828] F. Dvornik, *Op. cit.,* pp. 19-20.

[829] *Cf.* Agustín: *Homilía en Juan Evangelista*: *PL* 35, col. 1947-1950.

En la tercera parte de la *Historia eclesiástica* de Zacarías de Mitilene encontramos ecos de este recurso tipológico que, no obstante, está invertido en su valoración. En la introducción a la obra, el autor intentaba explicar las verdaderas causas que motivaron la reunión del concilio.[830] Para Zacarías el motivo que llevó a Marciano a convocar al concilio no fue ni la herejía de Eutiques ni los crímenes llevados a cabo en el segundo sínodo de Éfeso, sino el deseo de rehabilitar a Nestorio:

> *Que (se reunió) como si fuera a causa de la herejía de Eutiques introdujo e incrementó la herejía de Nestorio, y sacudió el mundo; y agregó mal sobre mal, y opuso una herejía a la otra, y llenó la tierra habitada de divisiones, y confundió la fe entregada por los apóstoles, y el buen orden* (ܐܘܛܟܣܝܐ del gr. ἐυταξίαν) *de la Iglesia, y partió en una miríada de pedazos la túnica completa unida de arriba a abajo*[831] *del Mesías.*[832]

Como vimos, para Zacarías la herejía de Eutiques había sido un mero pretexto para la reunión del concilio que había sido convocado para rehabilitar la herejía de Nestorio y, de esta manera, traer nuevas divisiones en la Iglesia.[833] Por lo tanto, la cita se inscribía en una perspectiva radicalmente opuesta a la del Papa. La expresión *la túnica completa unida de arriba abajo del Mesías* (ܠܟܘܬܝܢܐ ܡܫܠܡܬܐ ܘܐܪܝܓܬ ܡܢ ܠܥܠ ܕܡܫܝܚܐ), debemos notar, es una paráfrasis y no una cita literal de Jn. 19: 23. En la forma en que se presenta el pasaje encontramos nuevamente planteada la cuestión de la traducción elegida. Una primera aproximación al texto siríaco de la *Historia eclesiástica*, nos llevaría a suponer que la cita constituye una traducción libre de la estructura de la *GNT*: Ὁ χιτὼν ἄραφος ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι᾽ὅλοῦ independiente de las versiones *Peshitta NT* que traduce: *Pues su túnica no tenía costuras, tejida desde arriba.*[834] Por el contrario, debemos plantearnos si esta discrepancia obedecía al servilismo de un traductor o a una decisión conciente. Nuestra opinión se inclina por la segunda opción. Por un lado, la elección de la cita no es neutra ya que el evangelio de Juan desarrollaba el episodio de manera más compleja que en la tradición sinóptica.[835] Este desarrollo contenía una riqueza simbólica que fue la

---

[830] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* I, pp. 146-154.
[831] Jn. 19: 23.
[832] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* I, p. 146.
[833] Evagrio escolástico, que conocía la versión griega de la Historia de Zacarías, refuta expresamente esta afirmación: *Zacarías el rétor, influenciado por su parcialidad, dice que Nestorio fue convocado desde su lugar de exilio; pero esto ha sido refutado por los hechos, porque Nestorio fue condenado por los integrantes del sínodo.* Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* II, 2, pp. 62. Además agrega, basándose en las cartas de Eustacio de Beirut, que Nestorio había muerto para el momento de la reunión del concilio.
[834] ܟܘܬܝܢܗ ܕܝܢ ܐܝܬܝܗ ܗܘܬ ܕܠܐ ܚܝܛܐ ܡܢ ܠܥܠ ܘܐܪܝܓܬܐ ܟܠܗ con la variante en la Harqleana: ܘܐܪܝܓܬܐ ܐܝܬܝܗ ܗܘܬ ܕܝܢ ܟܘܬܝܢܐ ܕܠܐ ܚܝܛܐ ܡܢ ܠܥܠ ܟܠܗ
[835] Mt. 27: 35; Mc. 15: 24; Lc. 23: 34.

base de interpretaciones eclesiológicas de las que se nutría Zacarías para expresar su propia concepción. La frase dice literalmente *la túnica sin suturas, tejida desde arriba* y contiene una alusión a Ps. 22: 18: *dividieron mis ropas entre ellos y sortearon mis vestidos* en una reinterpretación del salmo como profecía mesiánica.[836] Esta lectura mesiánica se ve reforzada por el especial significado que adquiere la túnica sin costura en la cultura judeocristiana. Encontramos referencias a la túnica sin costura en Flavio Josefo,[837] que señalaba que ésta era parte de las vestimentas del antiguo sacerdocio de Israel. Por su parte, Filón de Alejandría la consideraba como un símbolo de la naturaleza inseparable del λόγος.[838]

Apoyándose en esta particular conexión que hace el evangelista de la túnica y el carácter sacerdotal de Cristo, la tradición patrística (por ejemplo, desde las obras de Cipriano de Cartago en adelante) ha generado interpretaciones de esta metáfora vinculada tanto al símbolo de la encarnación y la unidad de la Iglesia.[839] Mediante esta imagen la encarnación se proyectaba en la eclesiología cristiana primitiva que se desarrolló a partir de la tradición paulina y que considera a la Iglesia como cuerpo de Cristo.[840] Podemos así poner el fragmento citado de Zacarías en el contexto más amplio de una tradición intelectual desarrollada por la exégesis cristiana de la antigüedad tardía. La relación entre esta tradición y la referencia de Zacarías es notable, no por su correspondencia sino por las discrepancias entre ambos. Si bien notamos que Zacarías expresa una eclesiología que coincide con la literatura patrística en su interpretación de Jn. 19: 23; Zacarías presenta una notable variante. Mientras que en la tradición patrística –de la que se hace eco el Papa Félix- la túnica no es dividida (como sí lo es su manto) ya que los soldados la sortearon entera simbolizando la unidad de la Iglesia, Zacarías invierte su sentido estableciendo la división de la túnica para expresar de manera simbólica la división de la Iglesia a partir del cisma provocado por Calcedonia. Este recurso se inspira en la particular lectura de Atanasio y la tradición alejandrina, [841] de la que, como

---

836 *Septuaginta*: διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον; *BHS* יְחַלְּקוּ בְגָדַי לָהֶם וְעַל־לְבוּשִׁי יַפִּילוּ גוֹרָל ; *Peshitta AT*: ܘܦܠܓܘ ܢܚܬܝ ܒܝܢܬܗܘܢ ܘܥܠ ܠܒܘܫܝ ܐܪܡܝܘ ܦܣܐ

837 Flavio Josefo: *Antigüedades Judaicas*. 3.161.

838 P. Wendland, (ed.) *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 3 Berlin, De Gruyter, 1962 pp. 110–12.

839 M. Bévenot, & M. Poirier, (eds.) *L'unité De L'église*, *SC* ; 500. Paris, Cerf, 2006, pp. 192, 294-298; Afraates: *Exposiciones,* XXI, 9, Efrén de Nísibis: *De fide,* E. Beck, (ed.) *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide, CSCO,* 73, Scriptores Syri, 154, Lovaina, Peeters, p. 50. J. Rendel Harris (ed.), *Fragments of the commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron*. Londres, Clay & S., 1895, p. 89; A. Su-Min Ri, (ed.) *La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques*. 2 vol. CSCO, 486/487, Scriptores Syri, 207/208, Lovaina, Peeters, 1987, 50. 3-12; *Cf.* A. Su-Min Ri, *Commentaire de la caverne des trésors. Étude sur l'histoire du texte et des sources*. CSCO, 581, Subsidia, 103, Lovaina, Peeters, 2000, pp. 472-474.

840 *Cf.* R. Murray, *Op. cit.*, pp. 12-13.

841 *Cf.* W. Cureton, (ed.) *The Festal Letters of Athanasius*. Londres, Society for the publication of Oriental texts, 1848, pp. 39, 44, 48; A. Robertson, (Trad.) *Select Writings and Letters of Athanasius,*

vimos, Zacarías era dependiente. Este desplazamiento no carece de importancia ya que en este caso, podemos notar un uso imaginativo y libre del texto bíblico. En este caso, la referencia actuaba más bien por oposición que por imitación; y si bien en ella se encuentran indicios de una tradición intelectual que podemos trazar desde los padres del siglo III la solución es propiamente alejandrina.[842] Zacarías comprobaba la perversidad de la herejía de Calcedonia; ya que ésta había roto la perfecta unión de la Iglesia (ἐυταξία) introduciendo en ella el cisma de la misma manera que la teología del concilio había dividido aquello que debía permanecer indivisible, esto es, la naturaleza única del verbo encarnado.

Conclusión

Del análisis de todas estas imágenes bíblicas asociadas al concilio de Calcedonia sobresalen dos categorías principales. La primera de ella se relacionaba con diferentes episodios que establecían una correlación entre el concilio y las apostasías del pueblo de Israel y la desobediencia del pueblo elegido que se materializa en *transgresión* de la tradición conciliar. De esta última se desprende, la segunda categoría, más fuerte, que era decididamente cristológica: el concilio se inscribía en una representación de la pasión de Cristo. Este conjunto de imágenes polivalentes estaba orientado a la construcción de una polaridad "nosotros" frente a "ellos". Esta "retórica de la diferenciación" era un instrumento cuyo origen residía en las necesidades polémicas de una élite cristiana que se esforzaba en apelar a un pasado autoritativo que les permitiera refutar los argumentos de sus oponentes. La incorporación de la Biblia como paradigma interpretativo era, en este sentido, un esfuerzo conciente por ejercer un control en la interpretación del pasado, o de resignificarlo, a la luz de la polémica. Las historias de los héroes de la causa anticalcedoniana fue reescrita con el propósito de establecer la validez una línea de sucesión episcopal que se presentaba como garante de la ortodoxia. En este sentido cabe recordar dos percepciones divergentes en los autores analizados. Mientras que Zacarías escribía su panegírico de los héroes anticalcedonianos en la situación privilegiada de un miembro de la burocracia capitalina, para un público compuesto exclusivamente por miembros de una corte en la que la política conciliadora del *Henoticón* llevó a un transitorio e inestable entendimiento entre ambas facciones. En las primeras décadas del siglo VI esas mismas figuras habían sido puestas en duda a partir de la creciente presión de los partidarios del concilio que llevó al fracaso de la política conciliadora del *Henoticón*. Mientras que Zacarías ensalzaba a los opositores al concilio como guardianes de la ortodoxia y, en consecuencia, de la unidad de la Iglesia, Juan Rufo debía

---

Bishop of Alexandria. Eerdmans, Grand Rapids, 1892, pp. 1065, 1069, 1088; Cirilo de Alejandría: *Comentarium in Johannem*, PG 74, Col. 657-660

[842] *Cf.* Juan Crisóstomo: *In Joannem, PG*. 59, col 461.

contestar el cargo de "cismáticos" y recalcitrantes opuestos a la unión. Amparados en la autoridad del obispo de Roma, los calcedonianos de Oriente fundamentaban sus ataques no sólo en el acuerdo de los cánones del concilio con la tradición patrística sino también en la validez legal que les otorgaba la sanción imperial.[843]

Pero, de acuerdo con la opinión de los anticalcedonianos, las categorías apuntaban en dirección contraria. Tanto Juan Rufo como Zacarías se representaban como los voceros de los verdaderos guardianes de la ortodoxia y dignos herederos de la tradición ciriliana ratificada en el primer concilio de Éfeso. Su rechazo al concilio no se presentaba como una mera refutación de la tradición constantiniana y su visión providencialista de la relación entre la Iglesia y la monarquía romana. Sino que, especialmente desde la óptica de Zacarías, ésta solamente podía mantenerse dentro de los límites de un Imperio ortodoxo. Mientras que sus rivales podían apelar a la figura de Marciano como principal argumento en favor de un modelo de soberanía descendente en el que la monarquía era el garante del pacto entre Dios y los hombres, para Zacarías la intervención imperial había roto este lazo al abandonar la tutela de aquellos que garantizaban la integridad de la tradición.

Los antecedentes bíblicos de la idolatría de Israel y la pasión de Cristo aportaron un modelo histórico sobre el cual construir una refutación que buscaba ser eficaz sin romper esencialmente con la ideología imperial. Para los historiadores anticalcedonianos, la intervención del emperador en la fijación de la ortodoxia podía ser nociva de la misma manera que los reyes del antiguo Israel habían rechazado a Dios por la idolatría. Por otra parte, la literatura de los siglos siguientes continuó esta línea de argumentación hasta llegar a la completa separación entre Iglesia e Imperio. En la medida que la propaganda anticalcedoniana encontró en las referencias a personajes y situaciones extraídas del pasado bíblico una herramienta eficaz, el futuro se encontraba necesariamente contenido en ese pasado. Por esta razón la fundamentación solo podía ser válida si partía de la idea de que los acontecimientos ubicados en el presente funcionaban como una *mímesis* de los hechos pasados y como *typos* del futuro. Ya dijimos que este recurso era posible en tanto estaba incluida en una concepción de la historia de salvación que sustentaba en la idea de que cada acontecimiento en la historia sagrada estaba contenido en el presente. Esta visión particular, que filtraba la caracterización del concilio, permitía señalar a sus partidarios como transgresores a una tradición largamente establecida desde tiempos apostólicos. Pero la conexión con la Biblia no se agotaba en acontecimientos referidos al pasado como tipología del presente sino que también se proyecta hacia el destino que aguardaba a la Iglesia. Para los intelectuales anticalcedonianos no era desconocido el hecho de que en la Biblia podían encontrarse también prefiguraciones proféticas de acontecimientos

---

[843] *Cf.* Evagrio escolástico· *Historia eclesiástica,* II. 1, pp. 57-60.

futuros, como anuncios del provenir. Por esta razón, en la continuidad que constituía la historia de salvación, los acontecimientos anticipados en el Nuevo Testamento también aparecían como un punto de referencia en relación con Calcedonia. Así, parte de la estrategia expuesta en la retórica monofisita consistía en poder establecer una conexión entre las profecías escatológicas del Nuevo Testamento y la convocatoria al concilio.

VI

Narrativa histórica, tipología bíblica y el concilio de Calcedonia. Una retórica de la superioridad



ܠܚܡܐ ܘܚܡܪܐ ܕܡܪܢ ܠܗ ܗܘܝ ܦܓܪܐ ܘܕܡܐ: ܕܐܦ
ܡܠܟܝܙܕܩ ܗܘ ܨܪܗ ܐܪܙܢܐܝܬ܀ ܟܘܡܪܐ ܪܒܐ
ܕܡܝܬܪ ܗܘܐ ܡܢ ܐܒܪܗܡ: ܠܚܡܐ ܘܚܡܪܐ ܕܒܚ
ܠܐܠܗܐ ܘܬܘܒ ܡܕܡ ܠܐ܀ ܘܐܠܦܗ ܦܐܪܒܐ
ܕܠܚܡܐ ܘܚܡܪܐ ܦܓܪܐ ܘܕܡܐ ܗܘ: ܕܒܪ ܐܠܗܐ
ܠܥܠܡܐ ܝܗܒܗ ܕܢܬܚܣܐ ܒܗ܀ ܘܕܢܚ ܐܪܙܐ ܒܪܡܫܐ
ܕܚܫܐ ܥܡ ܦܪܘܩܢ: ܕܩܨܐ ܦܓܪܗ ܘܝܗܒ
ܠܫܠܝ̈ܚܘܗܝ [...][844]

Hemos visto que la inclusión de la Biblia en los relatos dedicados al concilio de Calcedonia fueron la base de una "retórica de la diferenciación" que abrió, en el largo plazo, el proceso de separación de la Iglesia anticalcedoniana. Dicha estrategia era coincidente con la construcción de una "retórica de la superioridad", orientada a legitimar la primacía del clero opositor al concilio. A continuación, queremos analizar este segundo rasgo del discurso histórico anticalcedoniano, esto es, si unos y otros se diferenciaban ¿Sobre qué criterios se podría construir la superioridad de los monofisitas sobre sus rivales?

Ambas estrategias tuvieron su primera expresión dentro del discurso historiográfico en el marco de las tensiones suscitadas a finales del siglo V y principios del VI. Como vimos, en este período adquirió una mayor importancia el debate en torno a la validez de la eucaristía impartida por uno y otro bando. En este marco, el debate implicaba la definición de la autoridad espiritual propiamente dicha.[845]

Desde la segunda mitad del siglo V, la validación de un principio efectivo de autoridad espiritual era un asunto que preocupaba directamente a los círculos clericales que reivindicaban las figuras que, en Siria, Palestina y

---

844 *El pan y el vino de nuestro Señor convertidos en cuerpo y sangre, que también Melquisedek prefiguró místicamente. El sumo sacerdote que fue más virtuoso que Abraham sacrificó pan y vino a Dios, y luego nada más, y él enseñó al mundo que el pan y el vino es el cuerpo y sangre que el hijo de Dios dio al mundo para ser perdonado por él, y en la víspera de la pasión el misterio brilló con nuestro salvador, que partió su cuerpo y lo dio a sus apóstoles* […] Jacobo de Sarugh: *Homilía sobre la crucifixión.* Traducido de P. Bedjan (ed.) *Homiliae selecteae Mar Jacobi Sarugensis*, Leipzig, Harrassowitz, 1906, p. 484.

845 V.L. Menze, *Op. cit.*, pp. pp. 89-94.

Egipto, se habían opuesto a las decisiones del concilio de Calcedonia.[846] Pero, a partir de la segunda década del siglo VI, el acercamiento entre las Iglesias de oriente y occidente estaba supeditado a la eliminación de los dípticos de los líderes históricos de la Iglesia calcedoniana. Esta circunstancia no era menor ya que afectaba el corazón mismo de una estructura jerárquica que debía reivindicar aquellas figuras si quería validar su propia autoridad.[847] Por esta razón, el debate en torno a la liturgia encerraba más que el mero choque de tradiciones litúrgicas, sino que además ponía en primer plano las posiciones relativas de cada una de las facciones en el orden político.[848] Esto se debía a que la liturgia eucarística en su desarrollo expresaba simbólicamente la unidad y el carácter sagrado de la Iglesia: en primer lugar, era un ritual comunitario, en el que aquella expresa su unidad, en tanto *corpus Christi*,[849] adorando a Cristo, humano y divino, en una reedición del sacrificio de la última cena.[850] En segundo lugar, el aspecto sacrificial de la eucaristía comunicaba al cuerpo de los fieles con Dios, asegurando la "unión" entre ambos.[851] Por otra parte, la Iglesia reafirmaba por medio de la eucaristía su carácter jerárquico, acentuando la centralidad del clero encabezado por los obispos. Sin ella, el concepto mismo de Iglesia resultaba imposible ya que su valor soteriológico se encontraba íntimamente ligado a la existencia de una jerarquía eclesiástica, concebida como cuerpo separado. A pesar de la ausencia de una teología eucarística plenamente desarrollada en el siglo VI, la comunión era un elemento central de la vida eclesiástica. No tanto porque en ella se pusiera en juego la salvación individual,[852] sino porque en tanto *sacrificium*, la eucaristía sitúa en primer plano la conexión entre Dios y el cuerpo de creyentes por medio de la *orthopráxis*, que era el componente esencial en la identificación del orden político como un orden sagrado.[853] Esta "participación" de lo terreno en lo divino proyectaba a la liturgia en un contexto escatológico, en la medida que se convertía además en un *typos* de la segunda venida de Cristo,[854] *y antitypos* de la divinización

[846] *Ibid.*, p. 56.
[847] *Ibid.*, pp. pp. 65-66.
[848] En este punto cabe recordar la polémica en torno al Trisagio, ver A. Grillmeier & al. *Op. cit.*, pp. 256-258, P. Ubierna, "Liturgia y apocalíptica en Bizancio: Notas sobre la leyenda del Trisagion," en S. Gasparri, (ed.) *Altomedioevio mediterraneo. Storia, religione, archeologia e arte fra tardoantico e altomedioevo.* Florencia, Firenze University Press, 2005, pp. 59-69.
[849] *Cf.* 1 Cor. 12: 12-26; H. De Lubac, *Op. cit.*, p. 76.
[850] H. De Lubac, *Op. cit.*, p. 23.
[851] *Ibid.*, p. 75; R. Taft, "The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy," *OCP, 43*, 1977, pp. 8-30, *idem*, "Receiving Communion a Forgotten Symbol," *Worship,* 57, 1983, pp. 412-418.
[852] En este sentido, *ibid.*, pp. 170-172. enfatiza la dimensión individual de la eucaristía cometiendo, a nuestro criterio, un anacronismo.
[853] Ver J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes.* Nueva York, 1974, pp. 207-210; Bou Mansour, T. "L'eucharistie chez Jacques de Saroug," *POr*, 17, 1992, pp. 55-58; V. Déroche, "Représentations de l'eucharistie dans la haute époque Byzantine," *TM* 14, Paris, 2002, pp. 167-180.
[854] I.H. Dalmais, *Op. cit.*

personal.[855] Por esta razón, la legitimidad de la Iglesia anticalcedoniana sólo era sustentable si ésta lograba fundamentar la validez, o incluso demostrar la superioridad, de los sacramentos impartidos por ella.

La rebelión que precede a los últimos días

En las sociedades de la Antigüedad tardía, la escatología constituyó uno de los géneros literarios más comunes por los que se expresaba la disidencia religioso-política. Sin embargo, es notable que, en los siglos V y VI ese tipo de discurso haya encontrado un eco desigual en la literatura anticalcedoniana.[856] Entre las obras del período que estamos analizando, sólo en las de Juan Rufo y Juan de Éfeso es posible identificar algunas referencias escatológicas concretas.[857] No obstante, éstas formaban parte de estrategias de legitimación más amplias, que privilegiaban los aspectos tipológicos, confundidos con la profecía, y relegaban a un segundo plano la escatología propiamente dicha. En efecto, si analizamos las referencias escatológicas contenidas en las obras de ambos autores notamos que las expectativas en el mundo por venir quedaron limitadas en función del discurso polémico. Para ellos las referencias escatológicas no conformaban una expectativa concreta de la consumación de los tiempos sino que ellas se incluían en una concepción de la historia en la que el castigo divino por los pecados de los hombres constituía el motor de los eventos.[858] De la misma manera que el pasado, el futuro podía dotar de sentido a los acontecimientos contemporáneos. La profecía sobre un futuro prefigurado en el tiempo presente del autor permitía atribuir un sentido específico a los acontecimientos, confiriéndolos de un contexto inteligible para sus audiencias.

---

[855] S.J. Beggiani, *Op. cit.*, p. 544.

[856] La gran excepción sería la obra de Timoteo Eluro en la que se pueden encontrar diversos elementos que, como veremos, influyeron especialmente en la escatología de Juan Rufo. *Cf.* P. Blaudeau, *Op. cit.*, p. 367.

[857] Tanto S.A. Harvey, *Op. cit.*, como J.J. Van Ginkel, "The end is near! Some remarks on the relationship beetwen Historiography, Eschatology and Apocaliptic Literature in Wets Syrian Tradition," W.J. Van Bekkum, J.W. Drijvers, A.C. Klugkist, (eds.) *Syriac Polemics. Studies in honour of Gerrit Jan Reinink.* Lovaina, Peeters, 2007, pp. 204-217 señalan la presencia de elementos escatológicos en la historiografía siríaca con especial énfasis en Juan Rufo y la *Historia eclesiástica* de Juan de Éfeso. Sin embargo, esas referencias escatológicas no constituían una real expectativa concreta en un fin inmediato. En particular, J.J. Van Ginkel, *Op. cit.*, p. 213 considera que *Historiography sought to explain disasters in other ways. It is not seen in eschatological terms, but as God testing the Christians and punisihng them for thier sins. The Historians did not expect the world to end, no matter how bleak the situation might be. The work was not written just for thier own generation, but for all who came after.*

[858] *Ibid.* p. 208.

No es posible, en el marco de este trabajo, hacer una historia detallada de la literatura escatológica.[859] Ésta, en tanto una vía de interpretación de la historia, era polimorfa y había sufrido fuertes transformaciones desde la cristianización del Imperio romano.[860] En la medida que el cristianismo transitaba por nuevos contextos, las lecturas providencialistas desarrolladas a su alrededor habían dificultado, para una Iglesia sostenida desde la corte imperial, cualquier recurso a lecturas literalistas.[861] En consecuencia, y aunque la concepción providencialista del Imperio romano no había eliminado la presencia del fin de los tiempos como destino manifiesto del mundo sensible, la nueva coyuntura política había contribuido a generar múltiples significados, muchos de ellos contrapuestos. La tarea primordial de las apologías imperiales de la época constantiniana, fue la resignificación del camino escatológico primitivo, por lo que resultaba difícil volver a las lecturas que los padres de los siglos II y III -en particular Hipólito de Roma-[862] habían hecho de la tradición escatológica contenida en el Apocalipsis de Juan o en el "pequeño Apocalipsis" del evangelio de Mateo.[863] El primero en desacreditar las expectativas milenaristas colectivas de la era post-apostólica fue Orígenes, quien las reinterpretó como una escatología de la salvación del alma.[864] Esta tendencia se profundizó en los siglos IV y V, sobre todo en occidente. Lactancio, Martín de Tours, Jerónimo y Agustín, fueron las bases sobre las cuales se fundó la tradición de lectura espiritualizada de las expectativas escatológicas hasta el siglo XII. En cambio, en Oriente las lecturas escatológicas del Nuevo Testamento se desarrollaron en una clave política que ensalzaba el papel del Imperio.[865] Por ejemplo, durante el siglo IV en el corazón del imperio sasánida, Afraates interpretaba las profecías de Daniel con la esperanza del triunfo del Imperio cristiano sobre sus enemigos judíos y zoroastrianos.[866] Por su parte, el comentario al libro de Daniel atribuido a Efrén se limitaba a considerar las

---

[859] Para este tema ver P. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1985; J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, New York, Eerdmans, 1984; D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic,* Princeton, Ashgate, 2002.

[860] N. Cohn, *En pos del milenio.* Madrid, Alianza, 1997 (1957), p. 28; B. McGinn, "El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad," en M. Bull, (ed.) *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo.* México, FCE, 1998, p. 79.

[861] N. Cohn, *Op. cit.*, p. 28.

[862] G. Podskalsky, "Representation du temps dans la eschatologie impériale byzantine" en J.M. Leroux, (ed.) *Le temps Chrètienne de la fin de l'antiquité au moyen âge. IIIe-XIIIe siècles.* París, CNRS, 1984, pp. 440-441, señala que ni Melitón de Sardes ni Orígenes ni Eusebio de Cesárea compartieron la visión negativa de Hipólito con respecto al Imperio romano, más bien el movimiento fue inverso. Eusebio consideraba al cuarto imperio de Dn. 2: 42-45 con el reino de Cristo asociado al imperio romano.

[863] En ese sentido se dirigían los cómputos de Eusebio y Lactancio a partir de la relectura de *Ireneo de Lyon Adversus Haereses*, 5. 28-30, I.A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier (eds.) *Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre V,* 2 vol. *SC* 152-153, París, Cerf, 1969.

[864] N. Cohn, *Op. cit.*, p. 28.

[865] G. Chesnut, *Op. cit.*, pp. 141-174.

[866] Afraates: *Exposiciones,* V, 3-5.

mismas profecías por medio de una exégesis puramente histórica, ubicándolas en el contexto de las luchas de los Macabeos y desvinculándolas de cualquier relación con los romanos.[867] Pero en el mundo helenístico es donde la herencia de Orígenes gozó de una mayor aceptación. Dentro de la *tradición* antioquena, Juan Crisóstomo [868] y Teodoreto de Cirros [869] representaban variantes significativas de las lecturas providencialistas, con las cuales compartían una inclinación a trasladar la escatología universalista a la parábola individual y ascética en las que las referencias cronológicas carecían de importancia.[870]

Si resulta difícil hallar lecturas milenaristas de la escatología neotestamentaria entre los teólogos e historiadores eclesiásticos de los siglos IV y V, algo diferente sucede en el marco del siglo VI. El progresivo interés por los cómputos escatológicos que establecían el mileno en algún momento del reinado de Anastasio puede percibirse en las alusiones escatológicas de Juan de Éfeso.[871] Este cambio resulta evidente tanto en la tradición cronística bizantina de los siglos VI y VII como en los comentarios al Apocalipsis de Juan, los cuales ligaban estrechamente el imperio con el cristianismo.[872] Este renovado interés debe ser relacionado con el desarrollo en el oriente cristiano de una escatología imperial sustentada en interpretaciones providencialistas del libro de Daniel y los Apocalipsis sinópticos, combinadas con las tradiciones judías y helenísticas acerca de la realeza sagrada. [873] Pero la extrema ductilidad del discurso escatológico permitió sucesivas "reinvenciones" que se acomodaban al contexto imperante. El esquema providencialista del devenir histórico abría una puerta permanente en la percepción del cambio como una preparación para la segunda venida de Cristo. Los acontecimientos adquirían sentido dentro del plan divino para la creación y, en la medida que cada uno de ellos apuntaba hacia la consumación final (συντελεία) del orden temporal en el que estaban insertos, su lectura se acomodaba al modelo prefijado por los padres.[874] Por lo tanto, la expectativa del fin del orden temporal de las cosas seguía siendo una

---

867 Efrén de Nísibis: *Commentarium in Danielem*. Assemani, JS. (ed.) *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distribute*, Vol. 5, Roma, 1740, col. 203-233. *Cf.* P.J. Botha, "A Comparison between the Comments on Daniel in the syriac Commentary on the Diatessaron and the syriac Commentary on Daniel," *Acta Patristica et Byzantina,* 18, 2007, pp. 1-13.

868 Juan Chrisóstomo: *Commentarium in Danielem prophetam*, PG 64. Col. 739–1038.

869 Teodoreto de Cirros: *Commentarium in visiones Danielis Prophetae* PG, 81 col. 1255-1546.

870 G. Podskalsky, *Op. cit.,* p. 442.

871 *Cf.* S.A. Harvey, *Op. cit.*, pp. 299-302.

872 G. Podskalsky, *Op. cit.*, p. 443.

873 *Ibid.*, p. 439-445 reconoce dos tipos de escatología imperial. La primera de tipo "político" (cuyo paradigma sería Teodoreto de Cirros) que desconocía las orientaciones contemporáneas de las visiones de Daniel, y la segunda de tipo "religioso" (cuyo modelo es Eusebio de Cesárea) que identifica al imperio con el reino de Dios.

874 P. Magdalino, "The history of the future and its uses. Prophecy, Policy and Propaganda," en R. Beaton & C. Roueché, (eds.) *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol.* Aldershot, Variorum, 1993, p. 3.

experiencia concreta de los hombres en la Antigüedad tardía, creencia que se hallaba sustentada en el éxito del que gozaban las escrituras canónicas y apócrifas.

Como señala Paul Magdalino, los años que transcurrieron en torno al 500 constituyeron un período de intensa especulación acerca del significado concreto del fin del mundo anunciado en el Nuevo Testamento. [875] Esta expectativa se fundamentaba en una cronología que se remontaba al cómputo que hiciera Hipólito de Roma, quien estableció el advenimiento del reino alrededor del año 6000 desde la creación del mundo.[876] Esta fecha fue calculada con cierto desplazamiento por Eusebio, que fijó la segunda venida de Cristo alrededor del año 800, y Lactancio[877] que, a partir del mismo cálculo, lo asociaba estrechamente al destino de la ciudad de Roma.[878] Sin embargo, la escatología solo podía ser aceptable si se acomodaba a las necesidades políticas de la monarquía autocrática. En la segunda mitad del siglo VI una escatología impregnada de propaganda imperial fue un importante medio de difusión de la ideología autocrática de Justiniano. [879]

¿De qué manera la historiografía cristiana en general, y monofisita en particular, podía generar una concepción del papel que correspondía al Imperio en la οἰκονομία divina que, manteniendo parte del discurso escatológico acorde con la tradición eusebiana, escapara de la trampa providencialista del poder? Si la unidad de Cristo funcionaba como un *typos* de la unidad (temporal y a la vez sagrada) del poder imperial ¿Cómo reaccionar ante los cambios en las políticas del Imperio acerca de la ortodoxia? La respuesta se encuentra en la misma ambigüedad del discurso escatológico que habilitaba lecturas divergentes a partir de la interpretación del escenario histórico en que se insertaba. En este sentido, debemos indicar que los historiadores monofisitas no presentaban un conjunto homogéneo. Juan Rufo realizó una lectura particular de la perspectiva escatológica paulina, en la que las imágenes del concilio de Calcedonia como la *última rebelión que precede al anticristo* jugaba un papel reconstructivo de los acontecimientos, poniendo en un primer plano la relación entre liturgia y orden político. Por el contrario, Zacarías de Mitilene subsumió sus lecturas escatológicas al modelo imperial. Estas divergencias en el empleo del discurso escatológico no sólo reflejan dos contextos de producción diferentes, sino que además dos formas antagónicas en la comprensión de los alcances del debate.

Juan Rufo fundó, en base a la escatología paulina, una nueva percepción del papel del Estado y su injerencia en la definición de fe. En las

[875] *Ibid.*
[876] Hipólito de Roma: *De antichristo,* H. Achelis, (ed.) *Hippolyts kleinere exegetische und homiletische Schriften. Die griechischen christlichen Schriftsteller,* 1.2 Leipzig, Teubner, 1897, col 904-952.
[877] Lactancio: *Instituciones Divinas.* 7.25. IP. Monat, & C. Ingremeau, (eds.) *Lactance: Institutions divines, SC*, 204, 205, 326, 327, 377, 509, París, Cerf, 1973-2007.
[878] P. Magdalino, *Op. cit.*, pp. 4-7.
[879] *Ibid.*, p. 10. *Cf.* P. Ubierna, *Op. cit.*, p. 28.

Pleroforias encontramos referencias escatológicas que interpretaban el concilio de Calcedonia a partir de un entramado simbólico, construido a partir de las imágenes escatológicas de la era apostólica.[880] Creemos que el escaso peso relativo a las referencias que construyeron la escatología imperial es, por sí mismo, un indicio de una actitud radicalmente diferente a las corrientes interpretativas dominantes. La relectura que hizo Juan Rufo -como veremos, inspirada en Timoteo Eluro- de las imágenes escatológicas tomadas de las epístolas paulinas y católicas se transformaron en herramientas para construir una imagen de los acontecimientos presentes, coherente con la historia de salvación. Estas imágenes no representan tanto una esperanza escatológica concreta y definida en el tiempo como la utilización de esas referencias como recurso para definir al concilio como un acto de rebeldía ante Dios, cuyas consecuencias se materializaron en el ámbito político. De esta primera idea se desprendía una interpretación de los acontecimientos contemporáneos a partir de la lógica de pecado y retribución donde el orden político y social imperante era consecuencia directa de la imposición de la herejía.

Pero antes de explorar las referencias escatológicas dentro de las *Pleroforias*, nuestro análisis debe comenzar por el contexto más amplio de la polémica del período. Un ejemplo significativo de reflexión escatológica entre los padres monofisitas se encuentra en las cartas de Severo de Antioquía. En particular, nos interesan tres de ellas, en las que el patriarca realizaba interesantes disquisiciones acerca de la manera correcta de interpretar ciertos pasajes escatológicos.[881] La exégesis severiana de la escatología neotestamentaria se concentró en sus aspectos cronológicos y su incidencia en el marco ascético individual. En la primera de ellas, (escrita entre el 522 y el 526 y dirigida a una diaconesa de Antioquía llamada Anastasia)[882] explicaba su interpretación del oscuro pasaje de Mt. 24: 20 *rueguen para que no tengan que huir en invierno o en Shabbat* identificando en el pasaje dos niveles de interpretación. En el primero reconocía su significado histórico, es decir, la destrucción del templo de Jerusalén y el sufrimiento de los judíos a mano de los romanos como represalia divina por la crucifixión de Cristo. Pero el segundo, su "significado superior" se ubicaba en *el fin del mundo entero* entendido desde una perspectiva ascética de salvación individual:

> *Pero cuando las palabras del salvador con respecto a esa profecía se elevan en su significado para referirse al final del tiempo y del Anticristo, induce a los creyentes a perseverar siempre en las obras de la virtud, y no ser atrapados por el invierno o el Shabbat, en el tiempo de la consumación* (ܫܘܠܡܐ)*, o la partida de toda alma y su separación del cuerpo, significando el invierno la*

[880] 2 Pe. 2: 1; 1 Jn. 4: 1-3 y 2: 18-19; 2 Tes. 2: 1-4.
[881] Este mismo método se aplica en sus homilías, *Cf.* R. Roux, *L'exégèse biblique dans les Homélies cathédrales de Sévère d'Antioche*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002.
[882] Severo de Antioquía: *Cartas,* pp. 277-287.

> *ausencia de frutos, y el Shabbat el abandono de la virtud.* [883]

La concepción de la salvación individual que desplegaba Severo en su exégesis imponía la introducción de elementos que esbozaran en alguna medida, consideraciones acerca del final de los tiempos. En este sentido, la referencia funcionaba en dos niveles entrelazados. Por un lado el pasaje se refería al marco general de la vida cristiana, manteniéndose en el plano estrictamente personal. Pero por el otro, esa misma dimensión individual suponía una dimensión colectiva, es decir el día del juicio y la retribución, por el que todo el mundo se sometía al escrutinio divino. No obstante esta distinción, para Severo ambos niveles eran indisociables, ya que cada uno actuaba en una continuidad espaciotemporal en el que la consumación de los tiempos estaba prefigurada en la vida de cada individuo. Así, para Severo el invierno debía ser considerado como una estación *en cual hay mucha lluvia y caída de nieve, y reunión de nubes y una atmósfera oscura, y la escasez de aire puro, puede denotar la confusión* y luego agregó:

> *La intención del pasaje, por lo tanto, es que nuestras almas deben ser activas y fructíferas, y libres de la confusión en cuanto a la preparación y la disposición para los actos de la piedad, como en las palabras cantadas por el profeta David,*[884] *"estuve preparado y no me confundí."*[885]

La carta continua con una extensa cadena exegética que relacionaba la imagen metafórica del reino de los cielos en Mt. 24: 40-41 y su paráfrasis en Lc. 17: 34-35 (la parábola de las mujeres moliendo). Una observación especial merece la interpretación de este pasaje. En él, Severo analizaba los sentidos ocultos en las imágenes del campo, el banquete y el molino, en las que encontraba una metáfora de aquellos que se dedicaban a la enseñanza de la doctrina, sustentando su interpretación en la exégesis intertextual de Deut. 24: 6 y Ecl. 11: 3 y Gal. 6: 10:

> *Entonces esto es lo que nuestro Salvador dijo: "Entonces allí estarán dos mujeres moliendo" -y esto significa almas enseñando (* ܬ̈ܠܡܝܕܘܬܐ ܕܪ̈ܚܝܐ ܗܝ܆ ܕܢܦܫ̈ܬܐ *)-"una será tomada y otra será abandonada": y aquel que ha enseñado las cosas que pertenecen a la religión, y ha puesto la palabra sana sin detracción y con exactitud ante el rebaño racional (esto es los fieles) será recibido en el reino, pero aquel que se ha apartado de la enseñanza, según doctrinas heréticas (*ܗܘ ܕܝܢ ܕܢܦܩ ܠܬܠܡܝܕܘܬܐ ܒܡ̈ܠܘܬܐ ܗܪ̈ܛܝܩܝܐ*) y ha engañado a muchos, quien por su propio engaño ha perjudicado a otros, será*

[883] Severo de Antioquía: *Cartas,* pp. 278-279.
[884] Ps. 118: 60.
[885] Severo de Antioquía: *Cartas,* p. 279.

> *abandonado y enviado fuera del reino, y enfrentará juicios extremos dictados sobre él de acuerdo con el mal que ha hecho.* [...] [886]

Como podemos notar, Severo incluyó la recta fe, y su transmisión, como elemento determinante de la salvación, introduciendo el problema de la herejía y el castigo reservado a los herejes. Pero esta sutil inclusión nos revela un desplazamiento de sentidos. Severo destacaba que el Anticristo podía ser entendido como una metáfora del pecado (o pecador), y los *últimos tiempos* como el momento en que el juicio divino retribuía el castigo reservado a los pecadores después de la muerte. En otra carta dirigida a los monjes del monasterio de Mar Isaac (c. 512-518),[887] Severo desarrolló una interpretación que asociaba al Anticristo con el "hombre del pecado" de la carta a los tesalonicenses en una lectura marcadamente escatológica. En la carta, el patriarca discurría acerca de la interpretación del pasaje del libro de Daniel referente a la "*abominación de la desolación*".[888] Su argumento partía de la vinculación que hizo Juan Crisóstomo entre dicha figura y la estatua colocada por el emperador Adriano en el santuario pagano que reemplazó al templo de Jerusalén, luego de la revuelta de Bar Kochba.[889] No es difícil notar que el comentario apuntaba a relativizar las lecturas literalistas de los evangelios:

> *Pero es para nosotros mejor decir que la 'abominación de la desolación' es el Anticristo porque es imposible para nosotros interpretar todas las expresiones contenidas en el Evangelio en el mismo pasaje como un dato de historia de la escritura* (ܕܬܫܥܝܬܐ ܕܟܬܒܐ). *De él, el apóstol (Pablo) al escribir a los Tesalonicenses dice 'Para que el hombre del pecado se manifieste, el hijo de la perdición, que se opone y se exalta contra todo que se llama Dios o es objeto de adoración, para que se siente en el templo de Dios, declarándose Dios.'* [890] *Pues el templo de Jerusalén es llamado un 'lugar santo'. Pues es posible tomar las mismas palabras del Evangelio tanto en sentido histórico* (ܘܕܐܝܟ ܕܬܫܥܝܬܐ ܢܬܦܫܩ:)*, referidas a la desolación y devastación de Jerusalén, y en un sentido superior* (ܘܐܝܟ ܕܡܥܠܝܐ) *la completa desolación y la consumación del mundo* (ܘܫܘܠܡܗ ܕܥܠܡܐ). [891]

En este pasaje podemos encontrar el mismo juego entre un significado inferior (histórico) y superior (místico) entrelazados. El templo de Jerusalén era a la vez un lugar concreto, en un tiempo histórico preciso; pero también, en un nivel de significación superior, es un *typos* de la οἰκουμένη en su consumación

---

[886] Severo de Antioquía: *Cartas,* pp. 286-287.
[887] Severo de Antioquía: *Cartas,* pp. 308-310.
[888] Dn. 9: 27.
[889] *Cf.* Juan Crisóstomo: *Contra los judaizantes, PG* 61, Col. 900.
[890] 2 Tes. 2: 4.
[891] Severo de Antioquía: *Cartas,* pp. 309-310.

al final de los tiempos. La lógica de este tipo de lectura escatológica traía aparejado el problema más acuciante de la cronología del fin del mundo. En otra carta, dirigida a Juan de Bostra, Severo encaró este problema haciendo una crítica a las lecturas literalistas del fin de los tiempos. Su importancia nos obliga a citarla por completo:

> *Daniel, el visionario de aquellas visiones divinas con fuerza de interpretación, cuando explicaba el sueño de Nabucodonosor, y revelaba la variedad de la imagen que le apareció en el sueño, que fue compuesto de oro, plata, bronce, hierro y barro, y que la diversidad de los materiales* (ܗܘ̈ܠܐܣ del gr. ὕλαι) *significaba varios reinos, dijo del reino de Cristo así: "Y en los días de aquellos reyes el Dios del cielo establecerá para siempre un reino que no será destruido; y su reino no pasará a otro pueblo. Este se romperá en pedazos y dispersará en todos los reinos y permanecerá por siempre."*[892] *Por lo tanto, aquellos que proclamaron el evangelio aplicaron el término 'los últimos días'* (ܐܚܪ̈ܝܐ ܝܘ̈ܡܬܐ) *para los días del reino del Mesías* (ܠܝܘ̈ܡܬܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ) *y la doctrina evangélica. Juan el evangelista también cuando dijo en su epístola, 'Niños, esta es la última hora'* (ܫܥܬܐ ܗܝ ܐܚܪܝܬܐ ܐܝܬܝܗ)[893] *no habló falsamente. Por este hecho está la costumbre aplicar el término 'las horas' no sólo a aquellos de los días, pero también a aquellas del año entero. Pues el curso del año está dividido en la estación de la primavera, el verano, el otoño, y el invierno; y el invierno es verdaderamente el de la ausencia de Dios, que cubre todo el mundo, en el cual está toda la esterilidad espiritual, y frialdad con respecto al fervor del espíritu santo, y toda la tierra esta completamente vacía de los dones del cielo, cuando Cristo el sol de justicia por medio de su venida en la carne amanece sobre nosotros. Y, para poner esto de otro modo, 5000 años y más han pasado desde que el mundo nació, como las escrituras de Moisés nos han transmitido, y de la llegada de Cristo aún no ha sido completados tanto como 600 o 700 o 1000 años (concedamos esto), ¿cómo puede parecer irrazonable aplicar el término 'último' a los días de los 600 años, o puede ser 1000, comparado con aquellos 5000? Juan también en la homilía trigésimo cuarta del comentario al Evangelio de Juan*[894] *usa estas palabras, que están de acuerdo con dichos sentimientos: "¿De dónde sabes, hombre, que la consumación no está cerca y*

[892] Dn. 2: 44.

[893] 1 Jn. 2: 18.

[894] ܡܢ ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܝܕܥ ܐܢܬ ܐܘ ܒܪܢܫܐ: ܕܠܐ ܒܩܘܪܒܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܫܘܠܡܐ: ܘܕܡܢ ܒܬܪ ܙܒܢܐ ܐܚܒܘܪܐ ܦܓܥ̈ܢ ܗܠܝܢ ܕܐܡܝܪ̈ܢ. ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܕܫܘܠܡܗ ܕܫܢܬܐ: ܠܘ ܝܘܡܬܐ ܐܝܬ ܠܗ: ܗܟܢܐ ܘܕܫܢ̈ܝܐ ܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ: ܐܦ ܐܪ̈ܒܥܡܐܐ ܫܢ̈ܝܢ ܐܡܪ ܫܘܠܡܐ ܠܐ ܚܛܐ ܐܢܐ÷ *Cf.* Juan Crisóstomo: *In Joannem,* PG, 59 col. 198: Πόθεν γὰρ οἶδας, ἄνθρωπε, ὅτι οὐκ ἐγγὺς τὸ τέλος, καὶ μετὰ βραχὺν χρόνον ἀπαντήσεται τὰ εἰρημένα; Ὥσπερ γὰρ τοῦ Ἀενιαυτοῦ τέλος. Οὐ τὴν ἐσχάτην ἡμέραν λέγομεν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸν ἔσχατον μῆνα, καίτοι γε τριάκοντα ἡμέρας ἔχοντα· οὗτω καὶ τῶν τοσούτων ἐτῶν κὰν τετρακόσια ἔτη τέλος ἔιπω, οὐχ ἁμαρτήσομαι.

que después de un tiempo las cosas mencionadas ocurrirán? Pues, como no decimos que el último día es la consumación del año, pero también el último mes, aunque este contiene 30 días, así también, incluso si llamo a 400 años la consumación de tan grande un número de años, no me equivocaré." [895]

Como podemos apreciar, Severo exhibía un desprecio por el literalismo cronológico similar a muchos comentaristas del siglo VI.[896] Sin embargo, las advertencias del patriarca de Antioquía evidencian hasta qué punto el advenimiento del milenio era objeto de debate en los medios eclesiásticos.[897] Para él, *el fin de los tiempos* era una realidad que, sin embargo, se proyectaba a un futuro indefinido y desvinculado de los avatares políticos. En la carta, no es posible encontrar ninguna reacción frente al Imperio ni su papel providencialista, sino todo lo contrario. Severo volvía a apoyarse en la exégesis espiritualista de Crisóstomo para enfatizar que el *reino de Cristo*, aunque una realidad concreta, pertenecía a un futuro indefinido y que las palabras evangélicas no habilitaban la posibilidad de un final próximo. [898]

Ahora podemos volver a las *Pleroforias* de Juan Rufo. Entre los más importantes testimonios podemos señalar las referencias concentradas en los fragmentos de carácter escatológico, tomadas de las obras de Timoteo Eluro.[899] La más significativa de ellas está vinculada a un suceso milagroso ocurrido durante el exilio de aquel en el Quersoneso (464-475). La narración está construida en torno a dos polos relacionados: El milagro operado en el patriarca y sus enseñanzas acerca del concilio. El primer polo constituye una relación relativamente estereotipada acerca de la curación milagrosa que el mismo Cristo operó en el santo. En efecto, Timoteo había recibido varias heridas en sus piernas durante su confinamiento por parte de un demonio que *llevaba en una mano un gran libro*.[900] A pesar de la insistencia de sus allegados, que

[895] Severo de Antioquía: *Cartas,* pp. 298-301.
[896] En este caso se opone a las lecturas de Judíos y paganos (probablemente las lecturas de Porfirio) en la interpretación del libro de Daniel. *Cf.* C. Mango, "Le temps dans les commentaires byzantins de l'Apocalypse," en J.M. Leroux, (ed.) *Op. cit.*, pp. 431-438. La *Crónica de Josué el estilita,* pp. 36-37 presenta una actitud similar frente a los cómputos escatológicos.
[897] *Cf.* J.J. Van Ginkel, *Op. cit.*, pp. 209-210.
[898] Este tipo de consideraciones se hacen visibles sobre todo en el género cronístico donde podemos percibir la preocupación típicamente cristiana sobre el cómputo del tiempo y el cálculo de su consumación. En los otros dos géneros historiográficos (hagiografía e Historias eclesiásticas), por su propia lógica, la conciencia del fin de los tiempos y el discurso escatológico aparecen diluidos salvo infrecuentes pero significativas alusiones.*Cf.* A. Mosshamer, *Op. cit.*, pp. 146-147; G. Chesnut, *Op. cit.*, pp. 164-168. En el esquema particular de la hagiografía, si excluimos aquellas referencias escatológicas que implican un llamado a la conversión individual (en episodios relativos a la vocación monástica) notaremos que la mayoría de estas alusiones aparecen, entre los historiadores anticalcedonianos, relacionadas estrechamente a los acontecimientos vinculados a la polémica religiosa.
[899] *Cf.* P. Blaudeau, *Op. cit.*, pp. 367-369.
[900] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 65, (ܛܘܡܘܣܐ del gr. Τόμος), es decir, el T*omo de León*.

le aconsejaban recurrir a los doctores, Timoteo optó por descansar su confianza en la curación que vendría de Dios *el único médico que está en el cielo*. Poco tiempo después, se produjo la confirmación de la esperanza del santo cuando Cristo se presentó en su propia celda y curó milagrosamente sus heridas.[901] La curación de Timoteo podría ser interpretada como un simple relato de taumaturgia, sin embargo algunos elementos en el relato apuntan a una simbología más compleja. En primer lugar, el autor señalaba que la curación fue realizada en virtud de su obediencia, ya que el santo se había mantenido doblemente fiel a Dios, soportando el exilio a causa de su rechazo a la herejía y confiando en la asistencia divina para la curación de sus males.[902] En segundo lugar, Juan destacaba la estrecha relación entre las heridas y el *Tomo de León* en tanto que ambos eran de origen demoníaco.[903] Por lo tanto, el énfasis puesto en la intervención directa de Cristo, curador sin intermediarios, y la asociación del *Tomo* a los poderes demoníacos desplazaba el centro de atención de la acción taumatúrgica a la autoridad del santo como desencadenante del milagro. El efecto logrado era ubicar en primer plano al santo como objeto de la legitimación divina y no sólo como beneficiario de dicha intervención. Pero la narración no era más que la introducción del verdadero objetivo del autor: la inclusión de un extenso pasaje polémico tomado de las cartas de Timoteo. En este sentido, la narración estaba dispuesta como una suerte de prólogo que legitimaba las palabras del santo, cuyo testimonio devenía autoritativo y sus palabras adquirían un valor profético:

> *Desde entonces el venerable Timoteo, que había aprendido eso por experiencia, había tenido razón en dar el nombre de "diabólico" al concilio de Calcedonia en muchas de sus cartas, porque había sido convocado y presidido por el diablo; es el precursor del Anticristo* (ܐܢܛܝܟܪܝܣܛܘܣ) *y es la rebelión que indica el apóstol Pablo*[904] *cuando escribió a los Tesalonicenses.*[905]

La referencia a las obras de Timoteo era el elemento que dotaba de sentido a la narración. Esta última observación se desprende de la íntima relación entre los diversos elementos simbólicos dispuestos cuidadosamente en el transcurso de la anécdota y las palabras de Timoteo Eluro. Como en otros testimonios de las *Pleroforias*, la estructura de la narración se organizaba sobre la polaridad entre lo demoníaco y lo divino, la ortodoxia y la herejía, la enfermedad y la curación, entrelazando de esta manera categorías opuestas que diferenciaban a los partidarios y opositores al concilio. Dentro de este esquema,

[901] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 66-67.
[902] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 67.
[903] *Cf.* J.E. Steppa, *Op. cit.*, pp. 155-160.
[904] 2 Tes. 2: 3-10.
[905] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 67.

la referencia bíblica que cerraba el episodio era una confirmación tanto del carácter impío de la herejía como de la autoridad espiritual del patriarca.

Pero, por otra parte, una serie de elementos que se despliegan en la narración muestran que la forma en que se encadenan las referencias bíblicas y el relato generan significados alternativos (y más profundos) acerca del curso de los acontecimientos. En primer lugar, el uso extremadamente libre que hace Juan del texto sagrado permite deducir una intención conciente de manipular su significado. Independientemente del efecto distorsivo de la traducción siríaca, las referencias bíblicas no son identificables con alguna forma canónica en particular. Más bien se trata de una paráfrasis que entreteje dos o más pasajes bíblicos unidos para conformar una sumatoria de significados que al ser entrelazados con la narración, se vuelven independientes del contexto bíblico. Por ejemplo, el término *Anticristo* no está presente en la carta a los tesalonicenses sino que pertenece al contexto de las cartas católicas. En la segunda carta a los tesalonicenses,[906] Pablo hizo una referencia a una figura escatológica: el *hombre de la ilegalidad* (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας) que, en algunas tradiciones textuales, es reemplazado por *el hombre del pecado* (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας). En la tradición siríaca este último término es traducido como ܒܪܢܫܐ ܕܚܛܝܬܐ (*el hombre del pecado*), en un claro intento de armonización con la expresión veterotestamentaria Por su parte, la figura del ישׁ בליעל. ἀντίχριστος tiene su alusión más temprana en la primera carta de Juan,[907] como una imagen opuesta a la figura de Jesús. La literatura patrística atribuía a la figura del Anticristo una gran variedad de significados, aunque en todos ellos el desafío a la voluntad divina permanece como un significante principal.[908] Juan Rufo, apoyándose en el antecedente de Timoteo, hace uso de esta tradición con el objetivo de ubicar la rebelión previa a la llegada del Anticristo con la imagen del *el hombre del pecado* paulino y proyectarlas como una metáfora de la rebeldía hacia Dios, que se encarnaría en la herejía calcedoniana. Este uso deliberado de dos imágenes bíblicas no está aislado, de hecho esta misma forma de exégesis intertextual se encuentra en los fragmentos supervivientes de Timoteo Eluro:

> *Ellos han cometido dos males, han renegado de su Señor y Dios y se han condenado a sí mismos con su propio anatema luego de haber sido*

---

[906] 2 Tes. 2:3.
[907] 1 Jn. 2: 18.
[908] Por ejemplo, el padre de la Iglesia Policarpo: *Sancti Polycarpi ad Philippenses epistula* 7, C.L. Hefele, (ed.) *Patrum apostolicorum opera,* Tubingen, 1855, p. 264, asociaba al Anticristo con cualquiera que adhiriera a la herejía docetista. Por su parte, Ireneo de Lyon: *Adv. Haereses*, 5.25 lo asocia explícitamente con el emperador romano, mientras que Hipólito de Roma: *Philosophumenai,* IX, 11, 1 M. Marcovich, (ed.) *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium. Patristische Texte und Studien* 25. Berlin, De Gruyter, 1986, lo recordaba en su forma *el hombre de maldad* de 2 Tes. 2: 3 para atacar al heresiarca Calisto. En el siglo IV Juan Crisóstomo: *In Thesalonicenses, PG* 61, col. 481-482, también asociaba al Anticristo con el *hombre del pecado* de 2 Tes. 2: 3 como figura paradigmática de la rebeldía contra Dios.

condenados con anterioridad por el bienaventurado Pablo y por los santos padres. Es de ellos que el bienaventurado Pablo escribió: 'En los últimos tiempos, algunos renegarán de la fe'[909] *y* [910] *'en los últimos días, vendrán circunstancias difíciles, pues los hombres serán egoístas, amigos del dinero, jactanciosos, soberbios, difamadores, rebeldes a sus padres, sin inteligencia, ingratos, impíos, duros, implacables, calumniadores, intemperantes, crueles, enemigos del bien, traidores, orgullosos, más amigos de los placeres que de Dios, que tendrán la apariencia de la piedad pero que renegarán de aquél que la practica. ¡Aléjate de esos hombres!'* [911]

Las coincidencias entre los argumentos de las *Pleroforias* y el discurso escatológico de Timoteo Eluro resultan evidentes. Este último, por medio de la combinación de dos fragmentos de la primera y segunda epístola a Timoteo (nos referimos al supuesto corresponsal de Pablo de Tarso), identificaba en los acontecimientos de su propio tiempo el cumplimiento de las profecías pseudopaulinas, relativas a las divisiones que se producirán en los últimos días en la Iglesia. De acuerdo con la interpretación que hace el patriarca de la epístola, este período se caracterizaría por la decadencia moral de los hombres, la apostasía y la rebeldía general de los hombres hacia el plan de Dios. Timoteo (en este caso el patriarca) atribuía a este pasaje no sólo un carácter profético sino que también un valor de anatema anticipado, incluyendo al apóstol en la cadena de autoridades que condenaba al concilio. Además, sus palabras asumían un valor pedagógico, puesto que amonestaba a su audiencia con el objetivo de reforzar su fe e instarla a la constancia en su rechazo a Calcedonia.[912] Cuando Timoteo atribuyó al concilio el carácter de demoníaco y lo calificaba de *Anticristo* no era una mera referencia vacía sino que esta adquiría un valor preciso que emanaba del valor profético del texto bíblico.

Por esta razón, no nos debe sorprender que el discurso del patriarca de Alejandría careciera de cualquier tipo de discusión cronológica respecto al fin de los tiempos. Su lectura de *los últimos tiempos* era coincidente con las cartas de Severo, en la medida que no es el propio fin del mundo lo que debía esperarse sino los instantes finales de la historia humana que, desde la perspectiva exegética de 2 Pe 3: 8-10, implicaba un rango de tiempo prolongado. La rebelión dentro de la Iglesia y la aparición de varios anticristos que liderarían esa impiedad serían las características dominantes de los últimos días. Para Juan Rufo (de la misma manera que para Timoteo y Severo) el *Anticristo* era una figura tipológica, que encarnaba la rebeldía al plan de Dios.

---

[909] 1 Tim. 4: 1.
[910] 2 Tim. 3: 1-5.
[911] Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas*, p. 213.
[912] *Cf.* Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas*, pp. 214-215 en el que establece la distinción en el juicio divino reservado a los apóstatas (la ciudad de Roma y el Emperador Marciano) de la recompensa reservada a los egipcios que se han mantenido en la recta fe.

En el transcurso de las *Pleroforias* la asociación de diversos personajes con la figura del Anticristo rebela la misma lógica mimética independiente de toda reflexión acerca de una cronología específica.[913] La interpolación de la figura del Anticristo en el relato histórico no constituía un intento de identificación precisa sino que su función era la de proveer un arquetipo de la desobediencia, la transgresión o rebelión a la ley de Dios y, por lo tanto, no es su significación escatológica sino su valor tipológico lo que se encuentra en primer plano. Las consecuencias de esta asociación serán analizadas más adelante, por el momento nos basta hacer dos observaciones. La primera nos remite a la incorporación de la escatología contenida en las cartas paulinas como ingrediente central en el marco de la estructura narrativa. Ya hemos observado que, en las *Pleroforias,* es imposible disociar la relación prodigio, tipología bíblica y condena a herejía. Los prodigios solamente adquirían su legitimación en tanto señales de la voluntad divina cuando entraban en contacto con un episodio bíblico análogo que le daba forma y significado. Como observa Steppa, la confrontación entre el santo y los herejes, de la misma manera que los relatos de milagros, *were intended primarly to point out how God acts through the hands of men with ascetic authority.*[914] La consecuencia principal de esta oposición fue la generación de un lazo de identidad entre el lector / audiencia, el santo y, a través de éste, sus herederos espirituales. Por lo tanto, debemos considerar que la oposición entre un "nosotros" y un "ellos" no provenía de la historia en tanto pasado narrado sino de la historia en tanto narración sobre ese pasado. Al enfatizar una cierta comprensión de los herejes se reafirmaba por oposición la autoridad espiritual de los santos ortodoxos y, en consecuencia, el milagro confería legitimidad a sus palabras. En última instancia la legitimidad se extendía a quienes se habían apropiado de esa *tradición* y que reclamaban un monopolio sobre ella.

La segunda observación, en conexión con la primera, se refiere al entramado simbólico de la profecía misma. Ya hemos demostrado como, desde la perspectiva de la propaganda monofisita, se establecía una estrecha conexión entre el concilio de Calcedonia y los judíos. Dicha conexión no era ajena a las lecturas escatológicas acerca del Anticristo. Una larga tradición exegética en torno a la segunda carta a los tesalonicenses y la segunda carta de Juan, interpretaba la figura del Anticristo como una figura ligada al judaísmo. En su *Tratado sobre las herejías,* Filoxeno de Mabbug asumía que el Mesías que todavía era esperado por los judíos se correspondía con él.[915] Incluso la tradición escatológica judía medieval hacía un interesante paralelo entre ambas figuras. El Apocalipsis de Zorobabel compuesto durante las guerras persas de Heraclio,

[913] *Cf.* Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 20, 28, 42, 125.
[914] J.E. Steppa, *Op. Cit.*, p. 144.
[915] Filoxeno distinguía la espera de la segunda venida de Cristo con respecto a las expectativas mesiánicas de los judíos, asociando al Mesías judío con el Anticristo: *ellos esperan al Anticristo* (ܐܢܛܝܟܪܝܣܛܘܣ), *el falso Mesías* (ܡܫܝܚܐ ܕܓܠܐ).

trazaba un sorprendente paralelo entre el Mesías judío y el "antimesías" cristiano (es decir Jesús, identificado además con el emperador bizantino).[916]

Ya hemos señalado que si buscamos en estas referencias una alusión a una figura en particular el resultado debe ser necesariamente negativo. En este sentido el Anticristo es un arquetipo de la desobediencia a Dios, ya que su inclusión estaba diseñada con el fin de desactivar las pretensiones de los calcedonianos a constituirse como la "verdadera Iglesia" y como manera de establecer una clara delimitación de los alcances de la intervención imperial en los asuntos eclesiásticos.[917] Una argumentación de este tipo se sustentaba en la concepción "descendente"[918] de la soberanía, criterio último que definía al imperio como orden sagrado y a la Iglesia como entidad trascendente que legitimaba ese orden. Pero, como afirmaban Timoteo y Juan Rufo, al invertirse los papeles, la Iglesia se había convertido en Anticristo, por lo que su validez como *corpus* se anulaba y ésta devenía en una entidad demoníaca opuesta al plan divino. Esta anulación del carácter sagrado de la monarquía había sido expresada claramente por Timoteo Eluro al referirse al destino del emperador Marciano quien, a causa de la herejía, había perdido su poder.[919] La evolución de la argumentación de Timoteo ponía a la figura del Anticristo en el centro de la estrecha relación entre piedad y destino político. Para éste, los obispos herejes habían sido los culpables de la ruptura de un orden que impactaba en el destino de los emperadores.[920] La herejía había sido la causa de la muerte de Marciano y la corta duración de su reinado era un testimonio de la rebelión que habría de imponerse en los últimos tiempos. Durante este corto intervalo se sucedieron persecuciones contra los fieles, se produjo la apostasía de la Iglesia y se difundió la blasfemia que negaba a Cristo en su dimensión divina, destruyendo la unidad de la Iglesia y la prosperidad del Imperio.[921]

En suma, la profecía paulina de una "última rebelión" que precedía al Anticristo provenía de un vocabulario heredado de la patrística de los siglos anteriores, al que habían apelado los primeros polemistas anticalcedonianos

---

[916] I. Levi, (ed.) "L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès," *Revue des Études Juives,* 68, 1914, pp. 129-160.

[917] *Cf.* Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* pp. II, 1. 57-59; P. Blaudeau, *Op. cit.*, pp. 279-280 señala correctamente que esta reflexión de Timoteo no significaba una oposición política al imperio en tanto tal sino en la construcción de una *Kaiserkritik* en la que se separaba las intervenciones legítimas del monarca en los asuntos eclesiásticos (siempre tutelada y limitada por el "cuerpo de especialistas" es decir los obispos) y la tiranía que transgredía esos límites.

[918] W. Ullmann, *Op. cit.*, p. 23.

[919] Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas,* p. 216.

[920] Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas,* p. 215.

[921] Cabe destacar que esta estrategia no era exclusiva de la polémica anticalcedoniana. El mismo Papa León, *Ep.* 156. PL, 54, col. 1132, en una carta dirigida a Zenón, había acusado a Timoteo de ser *un Anticristo* por exigir la revocación de Calcedonia. *Cf.* Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* I, p. 178. *Cf.* E. Watts, "Interpreting Catastrophe: Disasters in the Works of Pseudo-Joshua the Stylite, Socrates Scholasticus, Philostorgius, and Timothy Aelurus," *Journal of Late Antiquity,* 2.1, 2009, pp. 92-96.

(tanto Timoteo Eluro como Severo) para sostener su posición. Este vocabulario fue incorporado a la narración histórica, en diferentes contextos, para definir a los herejes como rebeldes y la antítesis de Cristo. El paralelo que interpretaba la figura del "Anticristo" de la primera carta de Juan a partir del "hombre del pecado" de la segunda carta a los tesalonicenses es un interesante ejemplo de "exégesis intertextual" en el que un pasaje de la Biblia interpreta a otro y su combinación era la herramienta hermenéutica que permitía construir un antecedente bíblico que ubicaba a la herejía, en tanto acontecimiento histórico, en un contexto inteligible. Juan Rufo aplicó la misma imagen bíblica en su narración del pasado con el fin de incorporar la polémica religiosa en un modelo de devenir histórico, cuyo eje se centraba en la providencia divina. Esta incorporación de la Biblia al relato histórico no se debía a la expectativa de la inminencia del fin del mundo sino a una lógica simbólica. Por medio de ella, era posible establecer la superioridad espiritual de una *tradición* iniciada por los primeros opositores al concilio y se proyectaba al futuro en aquellos que guardaban su memoria. Éstos últimos, entre los que se contaba Juan Rufo, se apropiaban del pasado para constituirse en una "verdadera Iglesia" cuyas bases estaban en el carisma individual y la santidad que emanaba de un comportamiento identificable en las escrituras. Frente a ellos se ubicaban los herejes, desobedientes y rebeldes que habían abandonado a Dios por los designios de un monarca tiránico. Su Iglesia era una *pseudoiglesia* conformada por las falsas virtudes que caracterizan el amor al mundo, es decir, el oportunismo y la ambición.

La invocación de la figura del Anticristo, como medida que define tanto la santidad como su opuesto, ubicaba la acción de los personajes en un marco interpretativo en el que la intervención de lo sobrenatural era regida por la lógica de la *mimesis* bíblica. En un universo gobernado por la providencia divina y en el que, lo sobrenatural era el motor subyacente en cada acontecimiento, sólo así era posible establecer una clara distinción entre lo divino y lo demoníaco. Por esta razón, la asociación de la herejía con la figura arquetípica del Anticristo nos muestra al discurso histórico anticalcedoniano orientado hacia un contexto escatológico. Sin embargo, esta preocupación por la figura del Anticristo no se vio acompañada de una necesidad concreta de ubicar esta fase de la historia dentro de una cronología exacta. A pesar de todo esto, la finalidad de la misma estrategia comprendía una verdadera reflexión acerca de las consecuencias que acarreaba la herejía. Este discurso constituía una reformulación del discurso imperial y, siguiendo la misma lógica providencialista, las consecuencias de la caída en la herejía se enmarcaban en un contexto equivalente.[922]

---

[922] P. Magdalino, *Op. cit.*, p. 1.

Las consecuencias de la herejía

A pesar de su centralidad, esta recurrencia del Anticristo como arquetipo era sólo un componente más dentro de un mecanismo simbólico de mayor alcance. Las referencias escatológicas no sólo permitían hacer una descripción de un determinado escenario a partir de la hermenéutica bíblica, sino que también proyectaba sus consecuencias hasta el futuro próximo. Dichas estrategias formaban parte de una batería de recursos polémicos que queda evidenciada en el extenso fragmento homilético que acompaña a la anécdota del cierre de las *Pleroforias*.[923] Este fragmento estaba precedido por una anécdota dedicada a la memoria de un ermitaño que vivía en la puerta del palacio imperial de Antioquía en la década del 460, y cuyo nombre permaneció en el misterio. El relato intercala la descripción de su práctica ascética con un extenso pasaje polémico, en el que se entrelazan diversos eventos históricos. Todos estos componentes se encuentran vinculados por medio de una cadena de referencias bíblicas que les otorgaba unidad. Su estructura ofrece un valioso ejemplo de combinación de narración hagiográfica, texto bíblico y polémica. Sin embargo, dichos significados sólo se hacen evidentes cuando los abordamos en conjunto y como un entramado simbólico que recorre la estructura misma del relato.

El capítulo de las *Pleroforias* consta de dos partes, una parte narrativa y un largo *excursus* doctrinal. La parte narrativa está dividida en dos segmentos. El primero es una breve semblanza del santo y una escueta referencia sobre su martirio a manos de los calcedonianos; probablemente a mediados de la década del 480.[924] El segundo segmento, describe la visita que el autor y el obispo Nono de Qenneshrin[925] le hicieron *circa* 469,[926] en la que el ermitaño había roto su voto de silencio perpetuo para profetizar la futura apostasía del obispo por la herejía calcedoniana.[927] Ambos segmentos contienen referencias escatológicas que proveen un marco para la descripción de las virtudes ascéticas del santo y anticipan los temas que desarrolla en la parte doctrinal.[928]

La parte narrativa comienza con una detallada descripción del palacio imperial de Antioquía, que servía de precaria residencia al ermitaño. En este

---

923 Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 146-156.

924 Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 144 dice que el martirio del ermitaño se produjo *luego de mi partida* (de Antioquía) por obra de las heridas que le inflingieron "los nestorianos" es decir, por los extremistas calcedonianos. J.E. Steppa, *Op. cit.*, p. 60 sugiere que Juan Rufo huyó de Antioquía en el año 482, luego del asesinato del patriarca Esteban.

925 Es la ciudad de Calcis al sur de Alepo. Nono era además abad del vecino monasterio de Aba Aquiba.

926 Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 142-146.

927 *Cf.* J.E. Steppa, *Op. cit.*, p. 130.

928 *Cf.* El diálogo (uno por medio de palabras, el otro por gestos) entre el santo y el autor. Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 143.

contexto, se produjo el primer encuentro entre el santo y el autor.[929] Una segunda visita al ermitaño nos ofrece detalles aún más interesantes. Juan había llegado hasta él acompañado por el abad Nono. En ese tiempo, Juan y el abad se encontraban en buenas relaciones y formaban parte de la incipiente facción anticalcedoniana de Siria que se oponía al patriarca Martirio de Antioquía.[930] Sin embargo, el ermitaño se negó violentamente a recibir a sus visitantes. Juan fue el perplejo testigo de su furia y solo pudo interpretar su significado cuando, poco tiempo después, Nono cambió de bando y adscribió a una forma extrema de diofisismo, e introdujo formulas heréticas en su cristología.[931]

En este punto la anécdota parece limitarse a una mera confrontación entre un obispo hereje y un santo ortodoxo. Pero si tomamos en cuenta la importancia del contexto en el que se desarrolla la narración, podemos establecer con cierta precisión la necesidad de la inclusión del discurso que le sigue. Es evidente que Juan Rufo ubicaba la anécdota en relación a los turbulentos años que transcurrieron en Antioquía entre la deposición de Martirio y la definitiva instalación en el trono patriarcal de Pedro el batanero. En esos años Antioquía se vio envuelta en una violenta lucha facciosa.[932] Este complejo escenario, aunque apenas mencionado en la trama de la historia, permanece implícito en toda la narración, cuya estructura se organiza a partir de la contraposición entre el santo y el obispo, en tanto son figuras antitéticas. Los defectos de uno (elocuencia, impaciencia, desobediencia, herejía, inconstancia) son el reflejo de las virtudes del santo (silencio, paciencia, obediencia a Dios, ortodoxia, martirio).

En este sentido, la presencia dentro de la misma narración del lenguaje escatológico es un indicio importante de la polémica que había llevado a la situación de conflicto. Una serie de coincidencias lexicales entre la narración de la vida del ermitaño y la sección polémica que le siguen permiten pensar la estrecha vinculación entre una y otra. Este lenguaje es el que dota de sentido a

---

[929] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 146.

[930] *Cf.* Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 146. Juan destacaba que el futuro obispo gozaba de una merecida fama como asceta devoto y hombre ortodoxo y uno de los protagonistas principales en la deposición de Martirio (c. 469), y el primer período de Pedro el batanero como su sucesor (469-471). Este apoyo le habría valido su consagración como obispo de la ciudad de Qenneshrin, que se encontraba próxima a su monasterio. Pedro el batanero fue el patriarca monofisita de Antioquía intermitentemente durante 20 años (aunque la cronología no es clara probablemente entre 469-488). Por su postura firmemente anticalcedoniana, fue depuesto por el emperador León, medida que mantuvo Zenón debido a su estrecha relación con el usurpador Basilisco. En el año 484 Pedro recuperó su sede hasta su muerte en el 488. P. Maraval, "La recepción de Chalcédoine dans l'empire d'orient" en L. Pietri, (ed.) *Histoire du christianisme 3 Les eglises d'orient et d'occident* (432-610), Paris, Desclée, 1998, pp. 115-119.

[931] Durante el patriarcado del calcedoniano Calendión, *Cf.* Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 146-147.

[932] *Cf.* Juan Diakrinomenos: *Historia eclesiástica*, pp. 401-402, Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* III, 10, p. 144, Juan Malalas: *Crónica,* p. 379, *Vida de Daniel el estilita,* pp. 179-180, Ps. Dionisio de Tell Mahre: *Crónica,* pp. 229-230. Ver además W.H.C. Frend, *Op. cit.* pp. 167-178; J.E. Steppa *Op. cit.*, pp. 57-59.

la polaridad mencionada, pero además anticipa el giro que dará la narración hacia su parte polémica. No es casual que el narrador se dirija al santo con unas palabras que tienen mucho en común con la tradición paulina desarrollada en la parte doctrinal: "*Yo había pensado que se acercaba el tiempo final y que nos habías sido enviado como testimonio para anunciarlo en el mundo en este lugar.*"[933] En este breve comentario, que pasa casi desapercibido entre los sucesos, hay una clave para explicar la íntima relación entre la parte narrativa y la parte doctrinal que la sigue. Esta y otra declaraciones formulares de igual contenido en la parte polémica no son meros ejercicios retóricos, sino que están cuidadosamente incorporados a la narración en virtud de una lógica que parte de la sumatoria de significados aportada por el texto bíblico.

Los acontecimientos futuros habían confirmado la actitud desmesurada del santo en tanto fue una profecía de la herejía del obispo, aún cuando no se haya manifestado públicamente.[934] Así vemos que su intervención operaba a un nivel sobrenatural que sólo podía ser explicado por la "revelación" de un acontecimiento futuro. La confirmación de la profecía introducía el excursus doctrinal donde Juan Rufo enumeraba los errores de los calcedonianos. El primer segmento de esta segunda parte estaba dedicado a criticar los aspectos estrictamente cristológicos de la doctrina que, en apariencia, Nono sostenía. Su vocabulario cristológico partía de una mala interpretación de la literatura patrística:

> [...] *llamando al Mesías un hombre portador de Dios* (ܒܪܢܫܐ ܐܠܗܐ ܠܒܫ equivalente al gr. θεοφόρος) *y un hombre asumido (por Dios) y a la virgen santa madre del Mesías y afirmando en el Mesías la confusión, la mezcla, la dualidad y otras cosas semejantes que nuestros padres ortodoxos rechazaron. Si algunos de los padres las han dicho (esas cosas), con vulgaridad* (ܦܫܝܛܘܬܐ) *seguramente, no era para confesar que hay dos hijos, o dos personas* (ܦܪ̈ܨܘܦܐ)*, o dos Mesías o dos naturalezas* (ܟܝ̈ܢܐ) *sino que fue para establecer y afirmar que la encarnación era verdadera y completa, como lo aprendimos en sus escritos y sus libros. Pero a causa de los herejes que se ayudaban a la ligera con palabras como aquellas, como si ellas hubieran confirmado la perversidad de sus opiniones, es de una manera perfecta, como he dicho, que los padres ortodoxos las rechazaron, así niegan que se diga "dos naturalezas después de la unión" y además que no han dicho, al dar la santa eucaristía "el cuerpo del Mesías", sino "el cuerpo de Dios la palabra" y "el cuerpo del Mesías Dios la palabra y nuestro salvador", así lo ha enseñado el venerable Cirilo en la exposición del capítulo XI* [935] *como el venerable*

---

[933] Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 143-144.
[934] *Cf.* Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 145.
[935] Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ Κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι, καὶ ̓ιδίαν αὐτοῦ τοῦ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγου, ἀλλ᾽ὡς ἑτέρου τινὸς παρ᾽αὐτὸν, συνημμένου μὲν αὐτῷ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν, ὡς μόνην θείαν ἐνοίκησιν ἐσχηκότος· καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ζωοποιὸν, ὡς ἔφημεν, ὅτι γέγομεν

Timoteo en el tratado compuesto sobre el Tomo de León y el concilio de Calcedonia. [936]

Esta primera parte del discurso estaba orientada a la refutación de la pretensión calcedoniana de fundar sus argumentos en favor de la definición *en dos naturalezas del verbo encarnado* sobre precedentes patrísticos. Pero resultaba imposible para Juan negar la existencia de precedentes a las ideas calcedonianas, particularmente en Cirilo de Alejandría, por lo que eligió como ángulo de ataque a la interpretación que hacían los calcedonianos de los antecedentes patrísticos. Su conclusión era que los herejes habían malinterpretado a los padres de la Iglesia, quienes habían permitido la distinción de dos naturalezas en Cristo por una necesidad didáctica (*con vulgaridad*). Por supuesto, el argumento de Juan presuponía el hecho de que la figura de Cirilo de Alejandría podía ser invocada como autoridad para legitimar la fórmula del concilio.[937] Para evitar este punto, la fórmula *en dos naturalezas luego de la unión*, concluía Juan Rufo, no era una forma apropiada para confesar a Cristo encarnado y, si bien los padres habían aceptado distinguirlas para evitar la tentación de una cristología docetista, no era posible concluir que después de la unión hipostática hubiera una separación entre ambas.

La polémica se trasladaba, de aquí en más, a un plano litúrgico, adjuntando a las posiciones doctrinales sus derivaciones eucarísticas. En particular, Juan se concentró en la liturgia eucarística de los calcedonianos de Antioquía como una consecuencia inmediata de sus errores cristológicos. [938] En efecto, éste observaba que algunos sacerdotes incurrían en impiedad al trasladar su doctrina a la fórmula utilizada durante la eucaristía: *el cuerpo del justo* (ܦܓܪܗ ܕܙܕܝܩܐ), que tenía connotaciones adopcionistas.[939]

ἰδία τοῦ Λόγου τοῦ τὰ πάντα ζωογονεῖν ἰσχύοντος, ἀνάθεμα ἔστω. (*Si alguien no confiesa que la carne del Señor es dadora de vida y que es la misma carne del verbo mismo que proviene de Dios padre, en cambio dice que pertenece a otro distinto a Él, conectado a él por dignidad o como poseído solamente por la divinidad y no es, como decimos, dadora de vida porque ha sido hecha la misma carne del verbo que es todopoderosa, que sea anatema*). PG 77, col. 121.

[936] Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 146-147.

[937] *Cf.* P.T.R. Gray, "Neo-Chalcedonianism and the Tradition: From Patristic to Byzantine theology," *ByzF,* 8, 1982, p. 62.

[938] La polémica en torno a la comunión con los herejes es un tópico recurrente en la literatura del período, tanto entre Calcedonianos como entre monofisitas. Entre los hagiógrafos de los siglos VI y VII la cuestión de la validez de los sacramentos impartidos por el bando opositor es un tema en el que el autor puede a menudo moralizar acerca de las desventajas del contacto con los herejes. Ver Atanasio de Alejandría: *Vida de Antonio,* p. 69*; Vida de Simeón el estilita el joven:* pp. 131, 221, 226*;* Cirilo de Escitópolis: *Vidas de los monjes de Palestina.,* p. 61 Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales.* pp. 25,126, Juan Mosco: *El prado espiritual,* pp. 17, 19, 21, 32, 77-78, 89, 100,165, 211, 205-206. Juan Rufo: *Pleroforias*, p. 135.

[939] Estas connotaciones están presentes en el título de "justo" atribuido al Cristo encarnado, muy común en la tradición neotestamentaria y comúnmente asociada a una dimensión puramente humana de Cristo. Sobre el título de Justo en la tradición neotestamentaria ver C. Vidal Manzanares, *El judeocristianismo palestino en el siglo primero. De Pentecostés a Jamnia.* Madrid, Trotta,

Este ataque no obedecía al mero purismo formular sino que expresaba una preocupación por el valor eclesiológico de la liturgia y sus implicaciones escatológicas. Para Juan Rufo, de la misma manera que para sus contemporáneos, la lucha por el control eclesiástico era una batalla por probar la superioridad de la eucaristía. Este veía la eucaristía impartida por el clero ortodoxo (monofisita) como cuerpo y sangre de Cristo y la eucaristía calcedoniana era un elemento mágico sin valor religioso y que debía evitarse a cualquier costo. [940] Dicha preocupación, si bien parece haber sido una constante desde que se provocaron los primeros disturbios con motivo de la reunión del concilio,[941] recrudeció desde las primeras décadas del siglo VI.[942] Juan Rufo identificaba esta fórmula como herética, no sólo porque fue rechazada por la tradición patrística (a la tradición que adscribía Juan Rufo, por cierto) sino también porque era una blasfemia a Cristo, al establecer una clara separación entre su naturaleza humana y su naturaleza divina.

De esta manera, podemos concluir que la preocupación de Juan Rufo por las consecuencias litúrgicas de la cristología calcedoniana se insertaban en el marco más amplio de un debate eclesiológico. La litúrgica con su doble carácter, a la vez litúrgico y ascético, era la piedra de toque de una concepción de la Iglesia que cristalizaría en los siglos siguientes. En este sentido, la liturgia eucarística tenía un fuerte anclaje en la simbología de la liturgia celeste como modelo de la liturgia terrenal.[943] La visión de los sacramentos como *typoi* estaba fuertemente arraigada en la teología oriental, en particular en los trabajos de Jacobo de Sarugh y Efrén.[944] Beggiani ha observado este juego en la tipología de los sacramentos partiendo de la idea de que la tipología no se limitaba a la

---

1995, pp. 256-258. El adopcionismo era la doctrina que sostenía que la divinidad era asumida por Jesús, como un simple ser humano, en algún momento en el tiempo después de su nacimiento. Esta doctrina fue condenada como herética en el siglo III y asociada a los seguidores del obispo de Antioquía Pablo de Samosata quien, de acuerdo con Eusebio de Cesárea: *Historia eclesiástica*, 7. 27-28, fue acusado de adopcionismo entre 264 y 266 y depuesto por un sínodo. Teodoreto de Cirros: *Haereticarum fabularum compendium*. PG, 81, col. 390, que paradójicamente era acusado de sostener estas mismas opiniones, condenaba a los judeocristianos nazarenos porque *honraban a Jesús como un hombre justo* (τὸν χριστόν τιμῶντες ὧς ἄνθρωπον δίκαιον), *Cf.* Hipólito de Roma: *Philosophumenai*, VII, 33, 1-2; VII, 34, 1-2; VII, 35, 1-2; y VII, 36, 1. Precisamente el motivo adopcionista de *hombre justo* era uno de los conceptos tomados para definir al Cristo terreno que formaban parte de las acusaciones esgrimidas contra los nestorianos. Ver Severo de Antioquía: *Homilías,* p. 69.

940 Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 24; *Cf.* Juan Rufo: *Vida de Pedro el Íbero,* p. 56.

941 *Cf.* Juan Rufo: *Conmemoración de la muerte de Teodosio de Jerusalén,* p.15; Zacarías de Mitilene: *Historia Eclesiástica,* I, p. 101.

942 V.L. Menze, *Op. cit.*, pp. 145-165, *Cf.* Severo de Antioquía: *Cartas*, p. 124-25; 138-140, Filoxeno Mabbug: *Carta a los monjes de Senoun,* p. 30.

943 R. Taft, *Op. cit.*

944 *Syriac sacramental theology combines an entitative view of typology with the biblical idea of mystery, that type and symbol are embodiments of the divine presence in Creation, and that the sacraments are understood as antitypes of the salvific actions of Christ extending the work of divinization through time.* S.J. Beggiani, *Op. cit.*, p. 544.

interpretación bíblica, sino a todos los aspectos de la relación entre Dios y su creación.[945]

La "participación" de lo terreno en lo divino deriva de una teología de la liturgia que era considerada dentro de la tradición patrística como una imagen simbólica del universo celeste. Esta percepción se hace evidente en el sentido del concepto de origen persa ܪܐܙܐ (misterio) que fue adoptado por el judaísmo helenístico en la raíz aramea רז aplicado para los misterios divinos. Los teólogos cristianos a su vez adoptaron el término en un sentido epifánico.[946] De esta manera, la presencia divina como *typos* en la liturgia se expresa en el carácter escatológico de la liturgia.[947] La característica fundamental de esta aproximación a la liturgia es su proyección a un contexto escatológico, en la medida que se convierte además en un *typos* de la segunda venida de Cristo.

En la Vida de Pedro el íbero, se descubre una relación similar entre la liturgia y la escatología. En Jerusalén, Juan el Eunuco tuvo una visión de la segunda venida de Cristo durante la celebración de la liturgia:

> *Vio la grandiosa y gloriosa segunda venida de nuestro Señor del cielo, el cual se abrió de repente con ensordecedoras trompetas,[948] temblores de tierra y transformación, esto es de elementos (ܐܣܛܘܟܣܐ del gr. στοιχεῖον),[949] y el universo estaba completamente iluminado, terrible turbulencia, caos y desorden. Primero venían los ángeles y los primeros órdenes (ܛܟܣܐ) de fuerzas celestiales; ángeles, arcángeles, poderes,[950] principados,[951] dignidades,[952] [luego] los órdenes de los santos apóstoles, los profetas, los mártires, los sacerdotes, querubines y serafines. Luego de ellos apareció la cruz venerable y salvadora,[953] y luego el mismo Señor, salvador y Mesías, que era llevado y llegó con la gloria del padre y con un poder incomprensible, y preparó los tronos (ܟܘܪܣܘܬܐ)[954] y el gran tribunal (ܒܝܬ ܕܝܢܐ) divino, que desde los primeros tiempos y muchas veces ha sido proclamado por los santos profetas y por el mismo juez y salvador como testimonio para nosotros.* [Juan] *vio un altar sobre la tierra como el*

---

[945] *God the Father as the "Archetype" enshrouded in the mystery of his being, whose self-revelations were in types and shadows until the full revelation was made when the Word became flesh in Jesus. The divine likeness in humans is a "type" of him who is the Archetype, while possessing the divine likeness in itself, it points beyond itself. This is the attitude behind Philoxenus's typological interpretation of Scripture. It is to be distinguished from a purely allegorical interpretation where the factual content of a passage is irrelevant to the hidden or spiritual meaning it is said to indicate. Ibid,* p. 545.

[946] I.H. Dalmais, *Op. cit.* p. 174.

[947] S.J. Beggiani, *Op. cit.*, p. 545.

[948] 1 Cor. 15: 52.

[949] 2 Pe 3: 10-12.

[950] Ef. 3: 10 y 6: 12.

[951] Ef. 3: 10, 1: 21 Col. 1: 16.

[952] 2 Pe. 2: 10.

[953] Mt. 24: 30.

[954] Mt. 19: 28, Lc. 22: 30, Apoc. 20: 4, 11: 16.

que se preserva entre nosotros, y ante el cual un gran número de monjes se reunían a su alrededor, cada uno llevando su propio báculo.[955]

En la visión, la segunda venida de Cristo era representada como una procesión en la que, ordenados jerárquicamente, desfilaban los ángeles y demás tropas celestiales, los hombres que en vida sirvieron a Dios, apóstoles, profetas, mártires y justos. Luego de ellos aparece la cruz, portada como insignia imperial. Por último, Cristo aparece cargado e investido con la gloria del padre y con un poder incomprensible. La escena se desarrollaba en el marco del universo como gran basílica, es decir como una corte celestial donde se habían dispuesto tronos para el juicio grande y terrible. El único altar en la escena simboliza la única Iglesia indivisa de la tierra (la ortodoxa) que era un símbolo del altar terrenal de la Iglesia.[956]

El fragmento refleja el profundo significado escatológico de la liturgia. Ésta, en efecto, era percibida como un vínculo entre el orden mundano y sus fundamentos sagrados. El propósito de la visión de la liturgia celeste era mostrar hasta qué punto la liturgia de los ortodoxos funcionaba como mimesis del mundo ultraterreno en cuanto esta constituía una perfecta alabanza a Dios. Aquella, como conmemoración del sacrificio de Cristo en la última cena (un typos de su encarnación, muerte y resurrección) era percibida como una ceremonia comunitaria y jerárquica en la que todos los hombres debían participar en honor al Dios del universo. Ambos niveles resultaban indisociables en el imaginario de la Antigüedad tardía,[957] y en su simbología se destacaba la debida obediencia al gobernante (terreno o celestial) en su correcta imagen.

El fragmento de la *Vida de Pedro el íbero* nos permite entender con mayor exactitud los argumentos en las *Pleroforias*. La liturgia herética provocaba la cólera divina contra el pueblo que había desobedecido y blasfemado al adorar incorrectamente al Cristo encarnado. Por extensión, esta práctica blasfema constituía una seria transgresión de la ley divina que sólo podía generar como retribución el castigo divino. Así, la intención primaria del autor era demostrar que las implicaciones de una liturgia eucarística celebrada incorrectamente excedían el plano individual y se proyectaban hacia el plano colectivo. Para él, no sólo estaba en juego la salvación personal sino que el destino colectivo de la Iglesia se encontraba en riesgo en tanto la misma liturgia calcedoniana, al separar ambas naturalezas del verbo encarnado, perdía su carácter de "comunión" entre lo humano y lo divino para convertirse en una praxis perjudicial. En este punto, el vocabulario con el que Juan Rufo expresaba su

---

[955] Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 42-45.

[956] Observemos que además este altar celeste es un *typos* del altar físico que se encuentra en la iglesia de Maiuma. *Cf.* Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* pp. 43-44 y C. Horn, *Op. cit.*, p. 121.

[957] Otros dos ejemplos análogos de esta dimensión escatológica de la liturgia verse en Juan Rufo: *Vida de Pedro el Íbero,* p. 18 y *Pleroforias,* p. 45.

percepción de la relación entre piedad y orden terrenal partía de la proyección de la lógica retributiva de la salvación personal en Heb. 10: 28-29, al plano colectivo, dándole al texto bíblico un valor normativo y a la vez profético:

> *Es a ellos que corresponde decir con justicia la siguiente palabra del apóstol como sigue "Si, en efecto, aquel que ha transgredido (ܥܒܪ) la ley de Moisés, muere sin misericordia con la presencia de dos o tres testigos, cuan duro castigo recibirá, según ustedes, aquel que ha pisoteado al hijo de Dios, que la ha tenido por una sangre vulgar la sangre de su alianza*[958] *por la cual hemos sido santificados, y que ha ultrajado al espíritu de la gracia*.[959] [960]

El fragmento citado de Hebr. 10: 28-29 pertenece al ciclo pseudopaulino dedicado a la exhortación de los fieles a mantener la fe en tiempos de tribulación. Este fragmento se concentraba menos en las recompensas prometidas en el mundo por venir que en el castigo reservado a la apostasía. La intención primaria de la carta era señalar, en el contexto de la polémica judeocristiana, la superioridad de la nueva Alianza en Cristo por sobre la Ley mosaica. Para su autor, su transgresión constituía una falta superior cuyo castigo se postergaba a la consumación de los tiempos con la exclusión de la vida eterna. Para establecer su punto, el autor de la carta a los hebreos desarrolló un comentario midráshico, centrado en el problema de la apostasía, en el que la comunidad cristiana era asimilada al Israel histórico.

La cita de Hebr. 10: 28 comienza con la conjunción de dos pasajes relativos a la idolatría contenidos en el Pentateuco. El primero es Deut. 17: 6 que exige, para condenar a una persona a muerte por el pecado de idolatría, la presencia de *dos o tres testigos*. La adición de *sin misericordia* remite a la prescripción análoga de Deut. 13: 8-9. La conjunción de las prescripciones del deuteronomio permitía establecer una correspondencia entre la ley mosaica y la nueva Alianza establecida a través de Cristo y, a la vez, reivindicar la superioridad de ésta última. En este caso, la inclusión del verbo ܥܒܪ (transgredir) como equivalente al verbo griego ἀθετεῖν (en un mismo sentido, transgredir, violar) muestra la dependencia de la versión de las *Pleroforias* de la versión canónica del texto.[961] Esta es, como hemos señalado, la raíz verbal del término ܡܬܬܥܒܪܢܘܬܐ, transgresión o prevaricación, que es el término que, en las *Pleroforias,* definía la doctrina de Calcedonia. En este contexto, el término ܥܒܪ denota el significado de *actuar con infidelidad* o *cometer apostasía*,

---

958 ܕܕܝܬܩܐ del gr. διαθήκη coincide con la *Peshitta* mientras que la versión filoxeniana translitera: ܕܕܝܐܬܩܐ

959 Heb. 10: 28-29.

960 Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 148.

961 En efecto, en este caso el traductor de Rufo traduce literalmente el texto de la Peshitta: *Si en efecto aquel que transgrede la ley de Moisés* (ܢܡܘܣܐ ܕܡܘܫܐ ܐܢ ܓܝܪ ܐܢܫܐ ܕܥܒܪ ܥܠ) mientras que la versión filoxeniana traduce: *el hombre que viola la ley de Moises* (ܒܛܠ ܐܢܫ ܢܡܘܣܐ ܕܡܘܫܐ).

correspondiente al uso de la *Septuaginta,*[962] pero que desplazaba el sentido de la cita bíblica del plano descriptivo al prescriptivo.

Por lo tanto, mediante la incorporación de sutiles desplazamientos lexicales en la referencia bíblica, el traductor de las *Pleroforias* operaba sobre el texto bíblico de una manera análoga al redactor de la carta a los hebreos, es decir apelando a la misma estructura midráshica, para sumar un significado profético al valor normativo original. Este doble significado se hace explícito tanto en los deliberados cambios lexicales[963] como en las marcas de autor que están interpoladas en la cita. Dichas interpolaciones agregaban en ella valores adicionales, que transforman el carácter admonitorio original de Hebr. 10: 28-29 en una profecía acerca de la ruptura de la alianza entre Dios y los hombres. Del análisis lexical de estas referencias bíblicas el lector/audiencia era impulsado a concluir que la blasfemia (es decir el concilio de Calcedonia y sus derivaciones litúrgicas) proferida contra la nueva alianza (la que se sella con la encarnación y pasión de Cristo) implicaba una ruptura radical entre la Iglesia y Dios a través de la contaminación del cuerpo con la enfermedad de la herejía,[964] por lo que, de esta manera, el cuerpo eclesial se encontraba invalidado y era merecedor del castigo.

Una fórmula teológica incorrecta (en este caso la definición calcedoniana de "en dos naturalezas después de la unión") conllevaba una praxis incorrecta (las fórmulas eucarísticas). Así, se desplazaba de la doctrina a la práctica errónea, una fórmula eucarística herética, y de aquella a la contaminación de la comunidad entera. Las consecuencias escatológicas de las prácticas litúrgicas heréticas aparecen en un primer plano. La ruptura llevaba a la disolución del vínculo entre ambos mundos, contaminando el cuerpo eclesial y transformándolo en una falsa Iglesia. Como prueba del cumplimiento de esta profecía, el foco del discurso se trasladaba a una reflexión sobre el destino político de la ciudad de Roma, leído a la luz de las peripecias de los israelitas en su asentamiento en Canaan en el libro de Josué. [965]

La evocación de los avatares sufridos por la ciudad de Roma era el complemento histórico del recurso tipológico al libro de Josué. En este sentido su presencia no constituía un simple excursus, sino que era parte de la

---

[962] *Cf.* Ez. 22: 26, a diferencia de la *Peshitta AT* que traduce el hebreo חָמְסוּ por ܐܚܠ (violar).

[963] El texto de las *Pleroforias* sigue casi literalmente el texto *Peshitta NT* (que, por su parte ofrece lecturas coincidentes al *GNT*) salvo por dos cambios. En particular, el segundo de los cambios es significativo para nuestro argumento: la tercera persona del perfecto singular ܐܬܩܕܫ (*ha sido santificado*, en obvia alusión a la pasión de Cristo) cambia por la primera perfecto plural ܐܬܩܕܫܢ (*hemos sido santificados*, en alusión a la eucaristía) lo que transforma sustancialmente el significado del texto, proyectándolo de un pasado puntual (la pasión de Cristo) a un pasado general (su reedición en el sacrificio eucarístico).

[964] Ver el concepto de herejía como enfermedad en J.E. Steppa, *Op. cit.*, pp. 155-160 *Cf.* F. Zuccotti, *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano.* Milán, Giuffrè, 1992.

[965] Inspirado en Timoteo Eluro, *Cf.* E. Watts, *Op. cit.*, pp. 92–96.

sumatoria de significados sobre los cuales el autor caracterizaba los efectos del sínodo herético. De la misma manera, la historia de su trágico destino quedaba íntimamente vinculada a la anécdota que antecedía al excursus ya que ambos se inscribían en el plano de la *oikonomía* divina. Ambos eventos se inscribían en el marco de dicha *oikonomía* por medio de su integración dentro de un paralelo simbólico gracias typos al de la derrota de Israel por los Amorreos.[966] La historia de Jos 7: 1-2 recordaba la derrota de los ejércitos israelitas ante sus enemigos luego de que Acán tomara objetos reservados a Dios del saqueo de Jericó.[967] El episodio finalizaba con un discurso de lamentación de Josué por las desgracias derramadas sobre Israel, y la respuesta admonitoria de Dios atribuyendo a la derrota de Israel al elemento impuro (Acán) quien, por su sacrilegio, había provocado la derrota frente a los ejércitos enemigos. Así la victoria de los Israelitas quedaba supeditada a la separación del impío quien, con su sacrilegio había provocado la cólera divina.

La interacción entre los dos fragmentos bíblicos (Hebr: 10: 28-29 y Jos. 7: 1-12) permitía al autor incorporar una reflexión acerca del destino reservado para la Iglesia el contexto de la escatología imperial, la cual ligaba los éxitos militares a la piedad del pueblo de Dios. En dicha escatología la piedad estaba ligada intrínsecamente a la pureza ritual que instituía la sacralidad del orden político:

> *Es una bella palabra y un buen testimonio que Dios ha dirigido a toda la tierra habitada, aquello que ha dicho al santo Josué Bar Nun, que fue heredero del gran Moisés en su jefatura y en su gracia. En efecto, después de los grandes milagros que Dios hizo en Egipto, en el mar y en el desierto, después del maná, después de las numerosas victorias aplastantes, luego del cruce del Jordán, con acuerdo de Dios, después de la toma de Jericó, la caída de sus muros con un solo grito del pueblo, su completa destrucción y su interdicción, luego de todos esos milagros, a causa del pecado de un solo hombre que transgredió el mandamiento de Dios (*ܕܐܬܥܒܪ ܥܠ ܦܘܩܕܢܐ ܕܐܠܗܐ*) y que tomó y robó las cosas interdictas, Dios se encolerizó con todo el pueblo. E Israel fue vencido por un pequeño número de combatientes, de tal manera que murieron muchos hombres y todo el pueblo fue presa del terror, a tal punto que el pueblo, incluso su jefe, el gran Josué, perdió toda esperanza: en efecto, está escrito: 'el corazón del pueblo se ablandó y se convirtió en agua'.* [968]

La simple referencia deviene en cita mediante la incorporación del diálogo entre Josué y Dios (Jos. 7: 6-12).[969] De esta manera Juan Rufo proyectaba el discurso de lamentación al contexto de las vicisitudes de los

---

[966] Jos. 7: 1-12.
[967] Jos. 7:1.
[968] Juan Rufo: *Pleroforias,* pp. 148-149.
[969] Nau observa que se trata de una traducción descuidada de la *Septuaginta.*

romanos.[970] Ante las lamentaciones de Josué por la derrota de los Israelitas, Dios le revela la verdadera causa de aquella: Él ha abandonado a Israel a causa del hombre (Acán) a través del cual *el pueblo ha pecado y ha transgredido la alianza* (ܘܥܒܪ ܥܠ ܩܝܡܐ) *aquella que yo he establecido para ellos* [971] y sólo volverá a favorecer a los Israelitas si ellos apartan al impío. El vocabulario de la cita está deliberadamente armonizado con Hebr. 10: 28-29 conformando una fuerte unidad de sentido. Ahora bien, podemos notar que mediante Hebr. 10: 28-29 Juan Rufo trazaba un paralelo entre Jos. 7: 1-12 y los avatares de la ciudad de Roma al establecer una relación tipológica entre ambos. En este sentido, la superioridad del pecado de los romanos residía en que éstos habían blasfemado contra Cristo y la nueva Alianza:

> *Si por uno solo del pueblo que transgredió* (ܥܒܪ) *el mandamiento* (ܦܘܩܕܢܐ) *de Dios y pecó entre todo el pueblo que esa gran cólera del Señor se derramó contra todos los hijos de Israel sin excepción,*[972] *¿cómo no se derramaría contra el abominable concilio de Calcedonia donde se reunió una asamblea de numerosos obispos, no sólo una asamblea de obispos sino que también un gran número de pueblos* (ܥܡ̈ܡܐ) *que violaron y transgredieron* (ܥܒܪܘ) *por su intermedio?*[973]

El libro de Josué permitía al autor volver su atención a las reflexiones de Timoteo Eluro sobre el destino de la ciudad de Roma. La historia de la derrota de Israel podía ser un vehículo eficaz para especular sobre la relación que existía entre el pecado de los romanos que habían blasfemado contra Cristo y la ruptura de la nueva Alianza. La interpretación acerca de la caída de la ciudad de Roma se apoyaba sobre dos elementos convergentes. El primero de ellos es la evocación de las lamentaciones por la caída de Jerusalén:

> *Porque he aquí que el Imperio de los romanos* (ܕܪܗܘܡ̈ܝܐ ܡܠܟܘܬܐ) *ha llegado a su fin luego de que ha sido el principio del mal y ha hecho aparecer la abominación que se llama la carta de León, la ciudad que era ama y soberana de todo el mundo habitado ha sido tomada y oprimida por los bárbaros. Es por ella que Jeremías se lamenta diciendo: "¿Cómo permanece solitaria esta ciudad que estuvo llena de pueblos?" y luego "la princesa de las regiones ha sido sometida a tributo*[974]*; la gran ciudad, coronada de gloria, alegría de toda la tierra, ha sido despojada de toda su belleza."*[975] *"Jerusalén*

---

[970] Jos. 7: 6-12.
[971] *Cf.* la *Septuaginta* ἡμάρτηκεν ὁ λαὸς καὶ τὴν διαθήκην μου, Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 149.
[972] Nótese que en la paráfrasis de Jos. 7: 29 el traductor de Juan Rufo elige seguir la traducción de la *Peshitta AT* dejando de lado la versión de la *Septuaginta.*
[973] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 150.
[974] Lam. 1: 1-2.
[975] *Cf.* Lam. 1: 6.

ha multiplicado sus pecados; es por lo que ella se ha convertido en un objeto de horror, porque el señor la ha reducido a la pobreza a causa de su gran número de iniquidades porque hay anatema entre sus habitantes."[976] [977]

A través de la incorporación de las citas del libro de las lamentaciones al relato, el autor establecía un vínculo mimético entre la caída de Roma en manos de los bárbaros y a la caída de Jerusalén en el 587 a.C. en manos de Nabucodonosor. Esta conexión era factible gracias a la coincidencia de sus respectivos destinos. Ambas ciudades fueron capitales del pueblo elegido; la primera del reino davídico, la segunda, había sido capital del imperio cristiano. Ambas habían caído por sus pecados en manos de los pueblos extranjeros, y permanecieron en ruinas y sometidas a tributo por sus captores.[978]

Por lo tanto, de la misma manera que Jerusalén, Roma, a causa de su herejía, se había convertido en desierto; la primera porque su población cayó en el cautiverio y fue llevada al exilio, la segunda porque cayó bajo el dominio de los bárbaros. Pero por sobre todo, en ambos casos la ciudad capital del pueblo elegido, ha dejado de ser parte del mundo civilizado, de la *oikoumene* que deviene del pacto entre Dios y los hombres. Un elemento clave en esta asociación es la inclusión de las lamentaciones al profeta Jeremías. Esta atribución, que proviene de la tradición rabínica y patrística en virtud de las afinidades estilísticas entre ambos libros, tiene en el caso de las *Pleroforias* un componente adicional. Al apropiarse de las palabras del profeta, el autor establecía un vínculo entre el texto bíblico y su obra o, mejor dicho entre el profeta y su propia persona. Con este mismo espíritu, agregaba las lamentaciones de Isaías a su discurso:

De la misma manera Isaías llora sobre esta ciudad [...] "¿Cómo ha sido que la fiel ciudad de Sión se ha convertido en prostituta? Estaba llena de equidad, y la justicia habitaba en ella y ahora se encuentra llena de pueblos que matan las almas y no conocen la verdad"[979] *Es a ellos a los que les dice en otro lugar [...] "¡Ay de ustedes hijos rebeldes! Ustedes hacen planes mas sin mí, ustedes han hecho un pacto pero en contra de mi espíritu*"[980] [...][981]

---

[976] *Cf.* Lam. 1: 8 En los tres versículos citados, la traducción difiere de la *Peshitta AT*, probablemente sea una traducción del texto griego, aunque ofrece muchas variantes.
[977] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 150-151.
[978] Cabe destacar el uso ambiguo del término ܡܠܟܘܬܐ ܕܪܗܘܡܝܐ *imperio de los romanos*. En efecto, en este párrafo Juan Rufo atribuía un valor limitado a éste término, es decir no en tanto orden político, como la posición de privilegio de la ciudad de Roma dentro de ese orden.
[979] Is. 1: 21 con agregados.
[980] Is. 30: 1.
[981] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 151.

Esta asociación entre Roma-Jerusalén, Imperio romano-Israel se traducía en la deliberada confusión entre el destino del Imperio y el de su ciudad antigua capital. La ciudad que fue dominadora del mundo se había convertido en una prostituta (es decir, ha abrazado la herejía) y por esa razón había caído bajo el poder de los bárbaros. Sin embargo, sus lamentos nos permiten ver, más que una reflexión acerca del destino del imperio, los lamentos por la pérdida del lugar de Roma en un imperio cristiano. Como Acán en el éxodo, Roma ha sido separada de la comunidad cristiana, es ahora una ciudad perteneciente a "las naciones" es decir los que están por fuera del nuevo pueblo elegido, fuera de la *oikoumene* civilizada.

Como dijimos, la superposición de citas bíblicas actúa a partir de los mismos criterios de la escatología imperial aunque sus valores quedaban invertidos. Ésta reconocía en la eterna victoria militar sobre sus enemigos la señal inequívoca del carácter sagrado del orden que representaba.[982] Gracias a su carácter de *Imperio cristiano* la victoria sobre sus enemigos, que eran a la vez los enemigos de Dios, podía ser entendida a la luz de las victorias de los héroes bíblicos sobre los enemigos del pueblo de Israel. En este sentido no hay nada, en las *Pleroforias* que sea esencialmente diferente o contradictorio a la ideología imperial. Dentro de esta *tradición*, los fenómenos históricos nos remiten a *typoi* contenidos en la revelación divina detrás del texto sagrado. La diferencia radical es la manera en que el uso de la tipología bíblica invierte esos criterios. Según esta lógica, Roma había cometido apostasía como su *typos* (Israel) al contener un elemento impuro y eso condujo al abandono de Dios en manos de sus enemigos.

Hasta el momento hemos hecho referencia a la percepción de un cristiano del Oriente (Juan Rufo) acerca de la situación de Roma a principios del siglo VI. Ahora es preciso preguntarnos ¿cuáles fueron los acontecimientos a los que aludía Juan Rufo? En primera instancia no parece difícil encontrar en la historia de la ciudad de Roma durante el siglo V situaciones precisas que puedan encajar dentro de su referencia. Desde el saqueo de la ciudad por los Godos (410) hasta su reconquista por parte del general romano Belisario (536) no escasean acontecimientos dramáticos.[983] No obstante, es imposible no identificar, nuevamente, la impronta de las obras de Timoteo Eluro en toda la argumentación del autor,[984] De hecho, este mismo conjunto de ideas se encuentra en sus obras, en las que asociaba las desgracias de Roma a su herejía.[985] El patriarca alejandrino hacía una clara referencia al saqueo de Roma por los vándalos en 455 con la intención de establecer una correlación entre el castigo sufrido por los romanos y la ortodoxia alejandrina. Por otra parte,

[982] M. McCormick, *Op. cit.*, pp. 100-110.
[983] *Cf.* Zósimo: *Historia Nueva*, 246-317, Procopio: *De Bellis,* vol. 2 pp. 6-14.
[984] Aunque resulta imposible discernir cuanto hay de préstamos a la obra del alejandrino y cuanto de reformulación del Juan Rufo.
[985] Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas,* p. 215-216.

sabemos que durante todo el siglo V y la primera mitad del siglo VI, los acontecimientos políticos de Occidente tuvieron una recepción particular en oriente que no estuvo despojada de cierto interés, aunque el Mediterráneo occidental fue visto cada vez más desde la distancia. En su pormenorizado estudio de las diferentes reacciones orientales en torno al destino de Roma, Walter E. Kaegi[986] ha trazado una lenta evolución que va desde la fuerte intervención de los emperadores orientales en los asuntos occidentales (en particular las cuestiones sucesorias) a una pasividad que marcaría las últimas décadas del siglo V y las primeras del VI. En contraste de la intervención activa de Teodosio II y León I; Marciano y sobre todo Zenón aplicaron, por distintas razones, políticas pasivas y distantes hacia Occidente. Por su parte, Anastasio desarrolló un renovado interés por la situación en Italia causada por la intolerancia de los ostrogodos arrianos hacia los súbditos católicos.[987] Por otra parte, Kaegi señala que existía una estrecha relación entre la caída del gobierno central en Occidente y la incapacidad de intervención oriental.[988] Sin embargo, desde el punto de vista del mundo intelectual, la reflexión sobre la presente situación de la ciudad de Roma había alcanzado no poca atención. Esta reflexión no sólo ocupó buena parte del debate entre paganos y cristianos sino que fue objeto de las argumentaciones de las distintas facciones cristianas a favor de sus posiciones teológicas. Tanto el arriano Filostorgio[989] como Nestorio[990] leyeron los acontecimientos que involucraban a la antigua capital imperial en el mismo sentido para defender sus propias posiciones teológicas.[991]

A partir de la argumentación de Kaegi, podemos percibir hasta qué punto el debate se enmarcaba estrictamente dentro de los límites de la ideología imperial. Los teólogos cristianos de las facciones disidentes generaron interpretaciones del devenir histórico que no rompían, en lo esencial con la *tradición* Eusebiana. Pero esta misma *tradición* los habilitaba a reconstruir argumentos válidos en el caso de la polémica religiosa. Recordemos algunos argumentos en este sentido. Ya hemos visto como las herramientas conceptuales para construir la identidad entre *Imperio* y *Cristiandad* se desarrollaron a partir de imágenes bíblicas. La eclesiología desarrollada por

---

[986] W.E. Kaegi, *Byzantium and the decline of Rome*. Princeton, Princeton University Press, 1968.

[987] *Cf.* J.M. Wallace Hadrill, *El Oeste bárbaro.* Buenos Aires, Eudeba, 1962, pp. 44-50.

[988] *Cf.* W.E. Kaegi, *Op. cit.*, pp. 51-58.

[989] Filostorgio: *Historia Eclesiástica,* 12.3.

[990] En *El bazar de los Heráclidas,* pp. 365-379, Nestorio realizó un extenso *excursus* donde relacionaba el saqueo de Roma por los vándalos (455) con sus errores litúrgicos. Al final de su tratado, concluía: *¿Por qué razón supones que quienes poseyeron el mundo habitado como su hogar se convirtieron en botín de los bárbaros? ¿No era porque no hicieron uso de la supremacía que les fue dada como es correcto, para que las naciones puedan conocer la gracia que les fue dada, de tal manera que ellos puedan aprender como esclavos lo que fue requerido, porque ellos no aprendieron como amos?* [...] *cuando asumieron la supremacía del imperio, no preservaron en el imperio la supremacía de su religión en Dios; por esta razón también no eran supremos en otras cosas, por lo que la supremacía pasó a sus enemigos.* Nestorio: *El bazar de los Heráclidas,* p. 372.

[991] W.E. Kaegi, *Op. cit.*, pp. 166-171.

Gregorio de Nacianzo a partir de la exégesis de 1 Pe. 2: 9 y Ex. 19: 6, en combinación de la cristianización del modelo de rey filósofo pagano de Eusebio transformaba a la Biblia en el punto de partida en la formulación de una percepción de la Iglesia como "nuevo Israel" y la figura del emperador como "imitador de Cristo" en tanto era el sacerdote oficiante de un sacrificio metafórico puro e inmaculado, pero que nunca devenía en un sacerdote institucional.[992] Mientras la exégesis bíblica aportó las herramientas intelectuales para construir un modelo de realeza sacralizada y definida en torno a la tipología de la encarnación,[993] la liturgia se transformó en la expresión práctica de su eclesiología.

En suma, Juan Rufo participaba de un clima intelectual que no podía dejar de leer la presente situación de la *Pars occidentis* a la luz de los conflictos teológicos en los que el obispo de Roma había sido un protagonista lejano pero determinante. No obstante la dependencia de Juan Rufo con respecto a la obra de Timoteo, el devenir de los acontecimientos en las últimas tres décadas del siglo V habían cambiado la percepción que los habitantes de la *Pars orientis* tenían de occidente. Ciertamente la política de hostilidad del emperador Anastasio hacia los ostrogodos de Italia, que fue acompañada con algunos intentos de acercamiento teológico entre Roma y Constantinopla, devolvió a un primer plano la cuestión de la unidad teológica. En este contexto la incorporación a las tribulaciones de Roma se inscribían en el contexto ideológico que caracterizó a la Iglesia oriental desde el siglo VI. Dichas tribulaciones la sirvieron a Juan Rufo como punto de apoyo para iniciar una reflexión acerca de la relación entre herejía y el destino de la Iglesia en tanto comunidad. A diferencia de Timoteo, la preocupación de Juan Rufo no se concentraba solamente en el castigo divino como consecuencia de la herejía, sino en una reflexión más profunda que se expresaba en un discurso que es a la vez litúrgico y escatológico. La ruina de Roma devino en castigo divino por la herejía de sus pastores (en particular el Papa León) de la misma manera que su dominio era consecuencia de su lugar de privilegio como sede apostólica. El encadenamiento de diversos elementos bíblicos combinados (el Deuteronomio, la epístola a los Hebreos, la profanación de Acán en el libro de Josué) refuerza el significado de la afirmación acerca del destino de Roma.

Pero ese significado excede el mero destino trágico de la ciudad que fue arrasada por los bárbaros. Una breve mirada al contexto de producción de las *Pleroforias* puede explicar la preocupación del autor por la ciudad de Roma. La información que brindan las propias *Pleroforias* permiten identificar su *Terminus post quem*[994] en el año 512, mientras que la fecha más tardía para su composición

---

[992] G. Dagron, *Op. cit.*, p. 143 y 247.
[993] Lo que E.H. Kantorowicz, *Op. cit.*, pp. 53-92 ha definido para occidente como *realeza cristocéntrica.*
[994] Ver Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 56 n. 3.

resulta más insegura. Nau[995] fue extremadamente cauto en cuanto al *terminus ante quem* durante el patriarcado de Severo (512-518). De la misma manera, y a partir de los datos internos de la obra, Steppa[996] sostiene que resulta imposible aceptar una fecha de composición posterior al 518 a diferencia de Honigmann que propuso ubicar las *Pleroforias* en torno al 518.[997] Si fijamos la fecha de composición de las *Pleroforias* entre el 512 y el 518 o incluso los primeros años de la década del 520, podemos notar que la presencia de Roma no es en absoluto neutra. Desde la redacción del *Henoticón* por el patriarca de Constantinopla, Acacio, en el 482 se produjo una ruptura de relaciones entre ambas sedes. El Papa Simplicio y el patriarca de Antioquía Calendión se opusieron violentamente al documento,[998] y de esta manera, desde el año 484 la comunión entre Roma y Constantinopla estaba formalmente rota.[999] Las razones del cisma fueron más jurisdiccionales que doctrinales, pero fueron lo suficientemente profundas como para durar los próximos 35 años. Mientras que en Siria, Egipto y Constantinopla se sucedieron patriarcas dóciles a una política de conciliación,[1000] Roma seguía siendo la última plaza fuerte de resistencia a todo compromiso. El Papa Gelasio (492-496) condenó lo que consideraba una inaceptable intervención imperial en los asuntos de la Iglesia, sentando las bases de la ruptura definitiva entre las Iglesias oriental y occidental. Pero las buenas relaciones entre el emperador Zenón y el rey ostrogodo Teodorico derivaron en algunos intentos de reconciliación durante el papado de Anastasio II (496-498), aunque éstos fracasaron y los sucesivos obispos de Roma mantuvieron su posición hostil.

Para los primeros años de la década del 510 la situación había cambiado. En Antioquía, Severo establecía el predominio del monofisismo en oriente mientras que, en Jerusalén, el patriarca Elías fue depuesto por su apoyo explícito al concilio. Otro tanto había sucedido en Constantinopla cuando el patriarca Macedonio fue reemplazado por Timoteo que aceptó condenar el concilio e introdujo en la liturgia constantinopolitana la fórmula del *Trisagio* monofisita.[1001] Todos estos acontecimientos se daban en un contexto de fuerte reacción de los calcedonianos. En respuesta al sínodo de Tiro del 514 muchos obispos sirios enviaron una sentencia de deposición contra Severo en el 516, y Palestina escapaba de la órbita de control monofisita. Mientras tanto, en las provincias europeas, donde el papado obtenía el apoyo de los obispos de Iliria y Tracia, la rebelión de Vitaliano se fundaba en argumentos teológicos. El emperador Anastasio intentó llevar acabo negociaciones con el Papa, pero la

---

[995] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 7.
[996] J.E. Steppa, *Op. cit.*, p. 78.
[997] E. Honigmann, *Op. cit.*, p.265.
[998] W.H.C. Frend, *Op. cit.*, pp. 179-181.
[999] *Ibid.,* p. 182.
[1000] *Ibid.,* pp. 188-193.
[1001] A. Grillmeier & al. *Op. cit.*, pp. 256-258; P. Ubierna, *Op. cit.*, p. 64.

oposición de los monjes procalcedonianos y la comunidad latina de Constantinopla las hizo fracasar, por lo que la posición procalcedoniana se hizo cada vez más fuerte.[1002] Poco tiempo después, el sucesor de Timoteo I de Constantinopla, Juan II el capadocio, intentó un acercamiento con el Papa Hormisdas con el objeto de reunir ambas las Iglesias.[1003]

El eco de estos sucesos en el último capítulo de las *Pleroforias* ubicaría su redacción de en el transcurso de la década del 510. Si nuestra observación resulta correcta, estaríamos en condiciones de considerar la referencia a Roma en medio de la polémica litúrgica de Antioquía como la reformulación de los argumentos polémicos que esgrimía Timoteo Eluro contra la sede romana tres décadas antes. En efecto, Juan Rufo apelaba una vez más a la autoridad de Timoteo para trasladar el eje de la relación desde la comparación entre Roma e Israel a las profecías escatológicas del anticristo.[1004] Ya hemos mencionado el valor tipológico del Anticristo como arquetipo de le desobediencia a Dios. También destacamos que Juan Rufo se había apropiado de esta tipología que aparecía por primera vez en las obras de de Timoteo. En este caso, nos ocuparemos concretamente de las consecuencias de ésta asociación. El autor, recurriendo a la autoridad de Timoteo, intentó establecer una conexión mimética entre la caída de Roma ante los bárbaros y el fin de los tiempos profetizados en la epístola de Pablo a los Tesalonicenses.

> *Es en ese repudio que se cumplió la palabra del apóstol, he aquí que la soberanía del imperio de los romanos* (ܐܘܚܕܢܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ) *ha encontrado su fin, aquello que nunca se produjo en Roma luego de que ella se convirtiera en dominadora, pero (ha ocurrido) ahora. Ella cometió un gran pecado: la impiedad hacia Dios y apostasía, y ella abrió el camino de la impiedad que se llama la carta de León.*[1005]

En este contexto, por la palabra del apóstol se refería al fragmento, antes analizado, de la segunda carta de Pablo a los tesalonicenses y su particular vinculación con la tradición escatológica contenida en 1 Jn 2: 18. En aquel caso, vimos que el cruce de citas permitía la vinculación entre el concilio en el marco escatológico de la "última rebelión" previa a la llegada del anticristo. Así podemos apreciar con mayor claridad la argumentación de Juan Rufo. La

---

[1002] W.H.C. Frend, *Op. cit.*, p. 230-233.
[1003] Tanto A. Vasiliev, *Op. cit.*, p. 136 como WHC. Frend, *Op. cit.*, pp. 233-237, explican el cambio de la política eclesiástica imperial a partir del ascenso de Justino un soldado de origen occidental y calcedoniano convencido, sin embargo, es más probable que la política de Justino se haya guiado más por consideraciones de tipo política que doctrinal. En este caso Justino simplemente optó por la opción política más viable para sostenerse en el poder. Ver VL. Menze, *Op. cit.*, pp. 18-30.
[1004] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 153.
[1005] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 152.

referencia escatológica de 2 Tes. 2: 1-13 comprobaría el cumplimiento de la profecía paulina en Roma.[1006]

La particularidad de la cita no sólo radica en su extensión (casi trece versículos) sino también en la propia traducción, que presenta sensibles variantes tanto de la *Peshitta NT* como de la *GNT.* Este fragmento de la segunda carta a los tesalonicenses debió ocupar un lugar privilegiado para Timoteo; por desgracia, no nos es posible saber el desarrollo total de la argumentación. Sin embargo, la perspectiva elegida en las *Pleroforias* no pudo haber sido muy diferente. El texto de 2 Tes 2: 1-13 es una larga descripción de los signos que preceden a la venida del anticristo. La intención, tanto de Juan Rufo como de Timoteo, era demostrar la relación entre esos signos con el tiempo posterior al concilio de Calcedonia. Los hombres, dice la profecía, se rebelarán contra Dios en los últimos días y se volcarán hacia el mal. Lo mismo ha ocurrido con los romanos al aceptar la apostasía, se han convertido en transgresores y en anatema que enfermaba el cuerpo eclesial. El pasaje concluye con un breve y curioso comentario exegético:

> *En cuanto a aquello que ha de venir dice que 'el misterio de la iniquidad* (ܐܪܙܐ ܕܥܘܠܐ) *ya ha comenzado a actuar; sólo falta que aquello que lo retiene ahora sea quitado del medio.'* [1007] *Los santos padres y los doctores han dicho que él* (Pablo) *había hablado del Imperio de los romanos que hablaba por signos.*[1008]

Una nueva clave interpretativa se encuentra en la mención del *misterio de la iniquidad* que tiene una importante carga simbólica. En el contexto del Nuevo Testamento la palabra μυστήριον (syr. ܐܪܙܐ) se relaciona con los designios aún no revelados por Dios de la misma manera que en los textos de Qumram (en su forma hebrea y aramea רז). Por otra parte, el μυστήριον divino está unido a menudo a la figura de Cristo;[1009] por ejemplo, en Col 2: 2 el misterio de Dios se usa directamente para designarlo. Por su parte, el μυστήριον τῆς ἀνομίας es la contraparte del misterio divino que es Cristo, es decir, la manifestación del Anticristo. Pero en el contexto eclesiástico del siglo V, μυστήριον / ܐܪܙܐ se relaciona además con la liturgia cristiana, en especial la eucarística. Nuevamente, encontramos un desplazamiento del texto entre el aspecto litúrgico y escatológico, asignando al párrafo bíblico un significado doble. Este *misterio de la iniquidad* esperaba a que aquello que lo retenía sea removido para manifestarse plenamente. Por supuesto, para Juan Rufo *el misterio de la iniquidad* no era el Imperio romano sino la herejía misma y su liturgia impía. Roma era aquello que lo retenía y fue removido en su devastación y su exclusión de la *oikoumene*.

[1006] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 153.
[1007] 2 Tes. 2: 7.
[1008] Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 154.
[1009] Gal 1: 12; 1 Pe. 1: 7; Apoc. 1: 1.

Luego de un breve párrafo en el que Juan exhorta a mantenerse fieles ante los embates de los heréticos, agregaba:

> *Y así se cumplirá propiamente la profecía del profeta Zacarías que dijo: "No habrá más anatema ni cananeos en la casa del Señor"* [1010] *El concilio de Calcedonia, con su fe perversa y sus decretos innovadores es el impuro signo final (*ܛܢܦܬܐ ܐܚܪܝܬܐ ܐܬܐ*), el anatema, el precursor del Anticristo y aquellos que han participado en él como aquellos que lo han aceptado voluntariamente son los cananeos malditos y execrables.*[1011]

Junto con su contenido escatológico, heredado de las obras de Timoteo,[1012] se puede percibir un desplazamiento de énfasis hacia lo litúrgico. Este nuevo aditamento es el indicio de un cambio de actitud que se operó entre los años 470-518. Si la utilización de Timoteo de la escatología fue fruto de la necesidad de integrar a la tradición romana por medio del rechazo de la figura del Papa León,[1013] para Juan Rufo esa misma escatología se aplicaba en un sentido inverso. Pero no había nada, en las *Plerofórias* que sea esencialmente diferente o contradictorio a la concepción providencialista del devenir histórico. Su universo cultural era el mismo de Gregorio o Eusebio, y no constituía una manifestación ni popular ni particularmente autónoma de pensar. Su pensamiento pertenecía al mismo entorno neoplatónico de Palestina, heredero de las tradiciones filosóficas alejandrinas que fueron la columna vertebral del monofisismo. Dentro de esta tradición, los fenómenos históricos nos remiten a typoi contenidos en la revelación divina detrás del texto sagrado. Según esta lógica, Roma ha cometido apostasía como Israel y había caído en manos de sus enemigos. En otras palabras, había dejado de ser el pueblo elegido, la manifestación terrena del orden celestial para convertirse en un orden político meramente humano, es decir sometido a las leyes de las cosas terrenales.

El discurso escatológico de Juan Rufo se inscribía, por lo tanto, en un contexto litúrgico y, por extensión, político cuyos fundamentos eran la escatología paulina. La herejía resultaba una mancha, un anatema, una enfermedad que contaminaba el cuerpo eclesial y la alejaba de su ideal de comunidad de culto. El resultado era la pérdida del favor divino y la ruina moral y política. En este cuadro, las prácticas litúrgicas (en particular la comunión) se ubicaban en el centro del debate. La eucaristía, en tanto *sacrificium* que conecta a los hombres con Dios y *typos* terreno del reino celeste, era la manera en que la *oikoumene* en tanto comunidad política se legitimaba como orden providencial.

[1010] Zac. 14: 11. La cita no se condice ni con la setenta ni la versión hebrea ni la *Peshitta AT*.
[1011] Juan Rufo: *Plerofórias,* pp. 154-155.
[1012] Aquí notamos una notable coincidencia con los fragmentos conservados de Timoteo Eluro. *Vide supra* p. 289, *Cf.* Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas,* p. 215.
[1013] *Cf.* P. Blaudeau, *Op. cit.*, pp. 287-288.

Conclusión

El debate entre calcedonianos y anticalcedonianos era un debate en torno a la liturgia y su incidencia en la legitimación del orden político. Ambos se abocaron a la misma tarea, es decir, la lucha por construir y legitimar una élite religiosa, un grupo de "especialistas en lo sagrado" que controlaran una serie de prácticas concretas y eficaces que conectaban a los hombres con Dios. En esta lucha, que se da en un contexto ambiguo e inestable, la eficacia de los ritos se apoyaba, para Juan Rufo, en su carácter de *antitipo* bíblico. Para Juan Rufo no bastaba predicar la superioridad de la comunión monofisita, además era necesario fundamentar la necesidad del cisma y de permanecer fieles a la verdadera Iglesia evitando cualquier compromiso con sus rivales. El lenguaje bíblico resultaba el criterio a través del cual construyó una polaridad que quedaba plasmada en la anécdota de Nono y el ermitaño. De un lado se agrupaban el obispo herético, el clero de Antioquía y la Iglesia de Roma. Este conjunto conformaba una pseudoiglesia, paradigma de la rebelión a Dios y anticipo del juicio y de la cólera divina hacia su desobediencia.

Por el contrario, el santo ermitaño representaba a la verdadera Iglesia, una comunidad de santos y mártires que luchaban por la verdadera fe. Era una comunidad espiritual que trascendía el orden profano y se asentaba en el poder carismático que emanaba de la inspiración divina. Pero en un marco donde lo sobrenatural podía ser tanto la expresión de la intervención de lo divino como de lo demoníaco, el patrón bíblico funcionaba como desambiguador. Éste hacía posible distinguir la autoridad que venía de Dios del poder demoníaco. En ambos casos lo sobrenatural reflejaba la acción de Dios en la historia. Uno llevaba la salvación del individuo, el otro a la ruina que antecede el juicio retributivo de Dios. Así, el discurso escatológico nos permite identificar un doble modelo de la Iglesia, como reflejo terrenal de la consumación en el tiempo por venir. Por un lado la Iglesia de los santos como anticipo terrenal del reino de los cielos y por el otro la pseudoiglesia como anticipación del Anticristo y la rebelión que prefigura el final.

VII

Tipología bíblica entre Iglesia e Imperio



> Οἱ βασιλεῖς ἐστήριξαν καὶ ἐβεβαίωσαν τὴν εὐσέβειαν εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, [...] καὶ χειρονεῖται βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ τῶν ῥωμαίων, πάντων δηλαδὴ τῶν χριστιανῶν, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ καὶ παρὰ πάντων πατριαρχῶν καὶ μητροπολιτῶν καὶ ἐπισκόπων μνημονεύεται τὸ ὄνομα τοῦ βασιλέως, ἔνθα ὀνομάζονται χριστιανοὶ [...] Οὐδὲν ἐνὶ καλὸν, υἱέ μου, ἵνα λέγῃς, ὅτι ἐκκλησίαν ἔχομεν, οὐχὶ βασιλέα, οὐκ ἔνι δυνατὸν εἰς τοὺς χριστιανοὺς, ἐκκλησίαν ἔχει καὶ βασιλέα οὐκ ἔχειν. Ἡ γὰρ βασιλεία καὶ ἡ ἐκκλησία πολλὴν ἕνωσιν καὶ κοινωνίαν ἔχει, καὶ οὐκ ἔνι δυνατόν.[1014]

Ya hemos señalado que en la segunda década del siglo VI la política religiosa del Imperio se apartó progresivamente del equilibrio entre facciones, y se volcó activamente en favor de la teología calcedoniana.[1015] La tensión provocada por el impulso centralizador de las políticas de Justiniano y de sus sucesores nos permite identificar en la persecución estatal el factor que posibilitó la creación de una identidad anticalcedoniana distintiva.[1016] Por supuesto, existían precedentes de ella que se remontaban al siglo V pero, en la medida que la ilegalidad se asentaba como una realidad cotidiana para los anticalcedonianos dentro de los confines del imperio, el carácter semiclandestino se transformó en el elemento aglutinante sobre la que se asentó la identidad de la Iglesia monofisita. Esta identidad se expresó en un lenguaje *tradicional*, es decir bíblico; lo que implicaba una cierta redefinición de su significado histórico. En este capítulo analizaremos algunos de los modelos

---

[1014] *Los emperadores siempre han afirmado y fortalecido la piedad en toda la tierra,* [...] *y es consagrado emperador y autócrata de los romanos, en efecto de todos los cristianos, y el nombre del emperador es conmemorado en todo lugar por todos los patriarcas, metropolitanos y obispos, en tanto se consideran cristianos* [...] *No está bien hijo mío, que digas: "tenemos una Iglesia pero no un emperador" porque no es posible que los cristianos tengan una Iglesia y no tengan un emperador, ya que el Imperio y la Iglesia tienen una gran unidad y tienen una comunidad y no es posible separarlos.* Carta del patriarca de Constantinopla Antonio IV a Basilio, príncipe de Moscú (c. 1393) en F. Mikloisch, & I. Müller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, en *Acta et Diplomata Graeca medii aevi sacra et profana collecta,* vol. 2, C. Gerold, Viena, 1862, pp. 190-191.

[1015] *Cf.* WHC. Frend, *Op. cit.*, pp. 221-254.

[1016] *Cf.* M. Debié, *Op. cit.*, pp. 113-114.

bíblicos que subyacen en los relatos dedicados a las situaciones en que diversos miembros del clero anticalcedoniano debieron enfrentar la persecución de las autoridades civiles. Como veremos, la persecución se convirtió en un elemento creador de identidad, pero, al mismo tiempo su función en la perspectiva histórica del movimiento anticalcedoniano excedía el mero registro histórico (innegable por cierto) para ocupar un lugar simbólico privilegiado, del cual emergió una identidad distintiva de la Iglesia anticalcedoniana.

Las sucesivas medidas persecutorias emprendidas por Justino I entre las comunidades anticalcedonianas en Oriente y por Justiniano y Justino II contra los emigrados en Constantinopla tuvieron distintas motivaciones y alcances.[1017] Sin embargo, el tratamiento que se da desde la historiografía monofisita presenta analogías que omiten todo contexto histórico para enfatizar elementos simbólicos que evidencian un afán propagandístico.[1018] En consecuencia, estas narraciones se caracterizaron por una estructura formal similar, en particular en el vocabulario desplegado y en las referencias bíblicas que lo acompañaban. Estas referencias apuntaban a afianzar la sensación de disociación entre la Iglesia monofisita y la ideología imperial que unía su destino al del Estado tardo-romano. En otras palabras, el rasgo característico que vincula a los historiadores anticalcedonianos de la segunda mitad del siglo VI es la generación de una reflexión sobre el destino de la Iglesia como cuerpo de creyentes, que se desvinculaba progresivamente de su relación con un orden político determinado. Por lo tanto, nos concentraremos en particular en el período que se abre con el vuelco procalcedoniano de Justino I que fue seguido por la exclusión de todos los obispos anticalcedonianos de sus sedes. La consecuencia de esta política de no-compromiso no sólo fue una opción teológica, sino que además reveló el progresivo afianzamiento del intervencionismo de la autocracia en los asuntos internos de la Iglesia y, con él, la cristalización de una jerarquía eclesiástica monofisita que cuestionaba la legitimidad de la intervención imperial.[1019]

El emperador piadoso: Anastasio

Las políticas religiosas de Zenón y Anastasio se caracterizaron por su ambigüedad. Aunque su actitud fue por lo general favorable al clero anticalcedoniano, nunca revocaron explícitamente la validez del concilio.[1020]

[1017] Al respecto ver J. Evans, *Op. cit.*, p. 105.
[1018] *Cf.* J.J. Van Ginkel, *Op. cit.*, p. 324. Observa las inconsistencias y anacronismos en los relatos que surgen de las diferentes obras de Juan de Éfeso. Los motivos y duplicaciones de relatos permiten inferir que su construcción de los acontecimientos está mayormente conformado por estereotipos e imágenes tomadas de martirologios.
[1019] *Cf.* A. Banfi, *Op. Cit.*, pp. 281-317.
[1020] *Cf.* C. Capizzi, *Op. cit.*, pp. 100-137; W.H.C. Frend, *Op. cit.*, Cap. 4 y 5, en particular este último que, con el título *Towards a Monophysite solution*, enfatiza el pretendido filomonofisismo de los emperadores Zenón y Anastasio.

Mientras que los historiadores del siglo VI intentaban explicarla en términos psicológicos, culturales y morales, [1021] los especialistas modernos han privilegiado explicaciones geopolíticas o geoeclesiológicas. Sobre este punto, ya señalamos que es innegable la influencia de la política exterior de Constantinopla en su necesidad de "revivir" el concilio de Calcedonia en las primeras décadas del siglo VI. También es cierto que el fracaso de Marciano y León I en unificar criterios en torno al concilio justificaba la política pragmática del *Henoticón*. Pero no es menos cierto que esa política se dirigía más a conciliar posiciones teológicas que a reunir Iglesias separadas. La distinción puede parecer demasiado sutil, pero es fundamental. Como vimos, en el siglo V varias facciones rivales convivían en un mismo entorno en el que no existían lugares de culto separados ni jerarquías claramente opuestas. De esta manera, la preocupación de Juan Rufo por condenar toda comunión con los herejes no sería tanto la manifestación de la existencia de un cisma como de la incapacidad de una u otra facción por establecer una línea divisoria clara.[1022]

Los historiadores a uno y otro lado del conflicto que escribieron entre mediados y fines del siglo VI mantuvieron, como veremos, posiciones igualmente imprecisas con respecto al período 474-512. Los historiadores calcedonianos varían en sus opiniones, desde una cauta apología hasta la oposición más extrema. [1023] Por el contrario, entre los historiadores anticalcedonianos este período fue caracterizado como el momento dorado de su causa y sus descripciones fueron, por lo general, positivas. [1024] Podemos atribuir la actitud "positiva" de algunos autores monofisitas (sobre todo Pseudo Zacarías) a la participación directa de algunos de sus líderes en el diseño de la política que se basó en el *Henoticón.* [1025] Sin embargo, y como hemos señalado, las fuentes disponibles no permiten afirmar de manera concluyente que la política de ambos emperadores haya sido abiertamente favorable al

---

[1021] Ver Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* III, 30, pp. 166-167. Sobre la reacción de los calcedonianos ante las políticas de Anastasio ver M. Meier, "Σταυρωθείς δι' ἡμάς Der Aufstand gegen Anastasius im Jahr 512," *Millennium* 4, 2007, pp. 229-232; J. Dijkstra, & G. Greatrex, "Patriarchs and Politics in Constantinople in the Reign of Anastasius (with a Reedition of O.Mon.Epiph. 59)," Milennium, 2, 2009, pp. 223-264.

[1022] *Cf.* P. Gray, *Op. cit.*, p. 17; J.E. Steppa, *Op. cit.*, pp. 156-158.

[1023] Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* III, 1, pp. 130-131, retrata a Zenón como un tirano bárbaro, pero describe a Anastasio en términos generalmente positivos (pp. 157-159), aunque menciona las sospechas que pesaban sobre este último por ser maniqueo, una de las acusaciones más comunes contra los monofisitas (p. 165). Mientras que otros autores se sienten con mayor libertad para atacarlos, Pablo el diácono: *Historiae Romanae,* 16.2 lo describe como abiertamente monofisita. *Vida de Daniel el estilita*: 71, 91; Juan Mosco: *El prado espiritual,* p. 28 asocian su repentina muerte con el trato sacrílego al que sometió al patriarca calcedoniano de Constantinopla Macedonio no por sus opciones teológicas sino porque se oponía a la ruptura de la comunión con Roma. Ver C. Cappizzi, *Op. cit.* pp. 4-6, M. Withby, *Op. cit.*, p. 471. y 485.

[1024] Sobre la percepción de las figuras imperiales en la historiografía monofisita ver C. Capizzi, *Op. cit.* pp. 7-8, J.J. Van Ginkel, *Op. cit.*, pp. 325-326.

[1025] *Cf.* Zacarías de Mitilene: *Historia Eclesiástica,* I, pp. 157-161; II, pp. 18-19; Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica.* III, 30, pp. 166-167.

monofisismo. Por el contrario, su actitud fue el resultado de una negativa a modificar el *statu quo* religioso evitando cualquier debate teológico.[1026]

No obstante, Anastasio (en mayor medida que Zenón) era la figura heroica del emperador devoto de la causa anticalcedoniana. Juan de Éfeso lo consideraba *el emperador piadoso* [1027] por excelencia y la *Crónica* de Josué el estilita resaltaba su devoción por la fe ortodoxa.[1028] Pseudo Zacarías no dudó en describirlo como *poderoso en su aspecto, vigoroso de mente y un hombre piadoso.*[1029] Entre las historias anticalcedonianas de la época islámica, Anastasio era retratado como un monarca profundamente ortodoxo y como un campeón en la lucha contra los herejes.[1030] Su activa participación en la persecución de la herejía es comentada con aprobación por el mismo Pseudo Zacarías, en su capítulo dedicado al episodio de la destitución del patriarca Martirio de Constantinopla, al que acusaba de haber resucitado el nestorianismo. De la misma manera, su participación durante los enfrentamientos entre ambas facciones por la adición de la fórmula antioquena en el *Trisagio* es a menudo interpretada como evidencia de sus sentimientos anticalcedonianos.[1031]

A pesar del tono favorable de los historiadores anticalcedonianos, los testimonios del uso de la tipología bíblica como apología imperial resultan escasos. Apenas podemos considerar algunos ejemplos ambiguos. La *Crónica* de Josué el estilita comparaba a Anastasio con Salomón en tanto rey sabio y pacífico.[1032] Sin embargo, este uso tipológico no guardaba una relación directa con la función religiosa del oficio imperial. Por su parte, el autor de la vida de Juan Bar Aftonia recordaba al reinado de Anastasio como un período de paz y prosperidad para la Iglesia. En su vocabulario hay ecos de la metáfora corporal de 1 Cor. 12: 12-17:

> *En un cierto momento, se podría decir, florecía entre nosotros la prosperidad de la Iglesia, la palabra verdadera tenía libertad de palabra* (syr. ܦܪܗܣܝܐ del gr. παῤῥησία) *y nos reuníamos en el templo de Dios con unanimidad de pensamiento, aquellos que dividían la santísima trinidad, la humanidad del verbo, las esencias* (syr. ܐܘܣܝܣ del gr. οὐσία) *y naturalezas, fueron radicalmente destruidos. Pero, igual que el cuerpo, pasamos de una buena salud excesiva al estado opuesto, al corromperse esa salud, y que estábamos enfermos sin medida, fuimos abandonados a nuestro propio sentido y nos*

[1026] *Cf.* P. Gray, *Op. cit.*, p. 46.
[1027] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 142-143; p.187; p. 567.
[1028] *Crónica de Josué el estilita,* p. 6 y 13.
[1029] Zacarías de Mitilene: *Historia Eclesiástica,* II, p. 18.
[1030] *Cf.* Ps. Dionisio de Tell Mahre: *Crónica,* pp. 230-235; *Crónica del 846 d.C.,* p. 216, Jacobo de Edesa: *Crónica.* p. 316. Miguel el sirio: *Crónica,* pp. 154-159, Bar Hebraeus: *Crónica eclesiástica, pp.* 69-73.
[1031] Zacarías de Mitilene: *Historia Eclesiástica,* II, pp. 39-41.
[1032] *Crónica de Josué el estilita,* pp. 6-7.

hicimos culpables por aquello que hicimos.[1033]

Para el autor, la metáfora de la salud corporal en exceso como producto de la enfermedad estaba ligada a una concepción organicista de la Iglesia, donde los males que sobrevendrían en ella eran consecuencia directa de esa salud corrompida. A continuación, el autor señalaba que, con la muerte del emperador Anastasio y el ascenso de Justino I, el Imperio entró en un período de divisiones internas. La imagen que enmarca la situación está inspirada en la división del reino de Salomón en los reinos de Israel y Judá y la persecución desatada por el emperador es comparada con idolatría impuesta en Israel bajo el rey Jeroboam.[1034]

> *Luego de todos aquellos signos de vuelta al mal, el emperador piadoso (Anastasio) tuvo una bella muerte y desde ese momento fuimos como Israel y Judá. Muchos adoraron a las dos naturalezas, como aquellos dos novillos fabricados antiguamente,*[1035] *porque ellos amaban sobre todo al mundo y no al Mesías. Y entre aquellos que se libraron de las dos naturalezas, unos se dejaron conducir porque algunos fueron arrastrados por sus familias, los otros flaquearon a causa de los sufrimientos.* [1036]

En el capítulo anterior analizamos el papel de la tipología del antiguo Israel en la polémica religiosa. En este caso la misma forma de tipología se aplicaba específicamente a la persecución. En este sentido, la incorporación de la referencia a 1 Re. 12: 28 expresaba una percepción de las consecuencias, a la vez religiosas y políticas para el Imperio. El pueblo de Dios se había dividido no sólo en términos religiosos sino que también en términos políticos. En este sentido, es particularmente significativa la referencia a los dos becerros de Jeroboam. Para el autor, esta figura es a la vez un acontecimiento histórico (los ídolos paganos que adoraban los israelitas) y una prefiguración de los dos Cristos de la teología diofisita. Entonces, por asociación Justino era un "nuevo Jeroboam" un tirano impío que, por su propia conveniencia, abandonó el culto al verdadero Dios y empujó a su pueblo a la idolatría. A continuación el autor distingue entre aquellos que *flaquearon en sus sufrimientos*,[1037] y sucumbieron ante la persecución, y el reducido grupo de héroes que se negaron a abandonar la fe:

1033 *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22.
1034 1 Re. 12: 1-33.
1035 Se refiere a los dos novillos (ܥܓܠܐ) que el rey Jeroboam de Israel fabricó para sustituir el culto del Templo de Jerusalén. *Cf.* 1 Reyes 12: 28-29.
1036 *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22.
1037 *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22.

> […] *de acuerdo con la profecía de nuestro salvador.*[1038] *Porque su hijo enviaba al padre a la muerte, la hija a su madre, la nuera a su suegra, el hermano al hermano.*[1039] *La persecución se ensañaba contra los monjes y separaba los mejores de los indolentes. El camino que debieron hacer los exiliados probó también sus cuerpos y separó al débil del fuerte. Nosotros conservamos la fe, pero fuimos reducidos a un pequeño número* […] *y fuimos juzgados dignos de sufrir por el Mesías. Aquellos que fueron echados sin retorno corrieron hacia nuestro héroe para ganarlo a su causa, porque pensaban que por medio de él se ganarían a todos. Y él fue salvado, como Pablo que fue bajado escondido en una canasta,*[1040] *a fin de que sea librado de la mano de sus perseguidores por la ayuda de Dios.*[1041]

Por medio de la incorporación de la cadena de citas bíblicas el autor transformaba la persecución desatada contra los monasterios leales a Severo en un criterio diferenciador por el cual era reconocible la superioridad de la Iglesia monofisita. Esta transformación se daba de dos maneras. Por un lado, ocultaba una serie de realidades negativas al santo y sus seguidores. Al respecto, señalaba que los aquellos que permanecieron leales a Severo en el monasterio fueron reducidos a una minoría y fueron obligados a abandonarlo. Esta minoría eligió a Juan como su nuevo líder puesto que el anterior abad […] *estaba en el partido malvado puesto que había sido atraído al mal, Dios, en lugar de Saúl, nos entregó un David, un hombre (favorable) a su corazón y que cumpliera su voluntad.*[1042] Por medio de la incorporación de la referencia a Hch. 9: 24-25 y 1 Sa. 31 y 2 Sa. 1, el autor había encontrado la manera de convertir una situación penosa en un instrumento propagandístico. Éste transformó a Juan Bar Aftonia de un monje tránsfuga en un émulo de Pablo que huyó para la salvación de su comunidad; y como nuevo abad en un "nuevo David" que reemplaza a un antecesor malvado.

En otro nivel, el encadenamiento de citas y referencias bíblicas relacionaba la muerte de Anastasio con la vida del santo. No sólo se trataba de un cambio de política religiosa y un punto de quiebre en el equilibrio faccioso, sino que además era la apertura de una nueva fase en la historia de la Iglesia, que se caracterizaría por la apostasía y la persecución de los fieles. En este marco, la persecución no era presentada tanto como un elemento objetivo de la narración sino que, además, era un criterio simbólico que establecía líneas precisas de demarcación. La inclusión de Mt. 10: 21 era un complemento necesario de 1 Re 12: 28, puesto que una cita se oponía a la otra como una polaridad en la que la apostasía que se enfrentaba a la constancia. Así, el relato

---

1038 Mt. 10: 21.
1039 *Cf.* Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* IV, 4, pp. 202-203.
1040 Hch. 9: 24-25.
1041 *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22.
1042 *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22.

desembocaba en la acción del santo, quien era presentado como un "nuevo Pablo", un apóstol perfecto que se ha librado de la opresión cuando otros han cedido ante la presión (ܐܢܢܩܐ del gr. ἀναγγκή), o en el rey David que heredó el trono de un antecesor que ha abandonado a Dios y un nuevo Job, que resiste todas las pruebas.[1043]

En la *Vida de Juan Bar Aftonia* el cambio de política religiosa y las persecuciones al clero anticalcedoniano emprendidas por Justino I eran el resultado de una elaborada construcción retórica dispuesta no sólo para legitimar una figura controvertida sino que, además, para constituir un criterio diferenciador en la identidad comunitaria.[1044] La muerte del emperador, el cambio de política religiosa y la persecución al clero disidente constituían una unidad lógica en la que la Biblia operaba como principio diferenciador.

La figura de Salomón como modelo de rey sabio y piadoso formaba parte de la típica imaginería veterotestamentaria aplicada a la investidura imperial desde tiempos constantinianos.[1045] En el caso de la *Vida de Juan Bar Aftonia* es importante advertir cómo se entremezclaban las referencias en diferentes niveles, creando un efecto de simetría en las figuras. Por un lado, Anastasio es asociado a Salomón, mientras que Justino I a Jeroboam; por otro, el abad del monasterio a Saúl, mientras que Juan Bar Aftonia a David. Con este tipo de desarrollo simétrico, el autor establecía un vínculo entre las funciones monárquica y eclesiástica. Pero, de éste vínculo, no emergía una reivindicación del carácter sacerdotal de la función imperial, más bien todo lo contrario. El oficio imperial no era garantía, por sí sola, de la piedad puesto que la figura reivindicaba un "deber ser" del monarca desplegado para limitar sus poderes.[1046] Esto que, en la tradición posterior a Eusebio se encontraba revestido de un lenguaje típicamente romano,[1047] lo encontramos, aunque en una lectura similar, a partir de una lógica que se encuentra fuertemente imbuida de imaginería cristiana. La relación entre la suerte imperial y su ortodoxia se encuentra reforzada por paralelos bíblicos. En este caso, la mención de la

---

[1043] *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 21.

[1044] *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 21. Este era un principio paradójico porque, como introducción al relato de la persecución, el autor apuntaba a esa misma prosperidad de la Iglesia en tiempos de Anastasio como la responsable. Como vimos, la imagen a la que recurre es biologicista. La Iglesia se asemeja a un cuerpo que, de la excesiva salud pasa a la enfermedad producida por la corrupción. Probablemente haya sido la política conciliadora del emperador la que estuviera, en última instancia, sujeta a críticas.

[1045] Tomando la expresión de G. Dagron, *Op. cit.*, pp. 20, 155.

[1046] El emperador piadoso era aquel que aceptaba, protegía y difundía la ortodoxia, y su fijación no era, de ninguna manera, parte de sus prerrogativas. Este problema ya había sido percibido por otros historiadores eclesiásticos que analizaban la íntima relación entre el destino de los emperadores y su ortodoxia. Por citar solo un ejemplo Teodoreto de Cirros: *Historia Eclesiástica*, pp. 66-67 y 94-96 recuerda la debilidad de Constancio a la hora de aceptar las intrigas de los Arrianos, o la oculta impiedad de Juliano. Ver F. Altheim, *Op. cit.*, pp. 126-130.

[1047] Evagrio escolástico: *Historia eclesiástica,* II, 1, pp. 57-60.

muerte pacífica de Anastasio[1048] y el posterior cisma en la Iglesia eran leídas a la luz de la tradición de la monarquía israelita. Este recurso tipológico fue una relectura del papel de la monarquía en los asuntos religiosos que se convertirá en un tema recurrente entre los historiadores posteriores. La dirección en la que se dirigía parece ser diametralmente opuesta al de sus orígenes. Si los emperadores rara vez aparecen, entre los historiadores anticalcedonianos, revestidos del carácter sagrado que otorga la tipología bíblica, los contramodelos del rey impío (bajo la forma de los reyes de la monarquía de Israel o los emperadores paganos) dominan la escena.

Pseudo Zacarías: Cristo y la adúltera

A pesar de las dudas que puedan tenerse acerca de la verosimilitud de ciertos detalles que presentan las fuentes, la muerte de Anastasio y la turbulenta sucesión imperial que llevó al trono a Justino I permaneció en la memoria monofisita como un punto de quiebre en la política imperial acerca de los asuntos eclesiásticos. A favor de esta afirmación no sólo concurren las descripciones que hicieron Pseudos Zacarías y Juan de Éfeso sino también el bagaje de referencias bíblicas que, en sus obras, están asociadas a sus figuras.

Pseudo Zacarías incorporaba el reinado de Justino I dentro de un esquema del devenir histórico en el que la combinación entre tipología bíblica y manifestación sobrenatural ocupaba un lugar central. En el libro VII, el cronista ligaba la muerte de Anastasio y el ascenso de Justino con una serie de signos funestos, entre los cuales se destaca un episodio ocurrido en Jerusalén:

> *Y en el año en que el emperador Anastasio murió, algunos egipcios y alejandrinos, y personas de más allá del Jordán, edomitas y árabes, vinieron al festival de la dedicación, el cual es el de la invención de la cruz en Jerusalén* [...] *y unos demonios se apoderaron de muchos de ellos, que ladraron*[1049] *ante la cruz, y luego de terminar salieron. Y aquello causó ansiedad y temor a los prudentes; aunque no sabían la razón, hasta que ocurrió el evento, y significó la discusión sobre la fe, y los disturbios que provocó luego. Esto hizo Dios saber de antemano, para que podamos considerar la tentación y que seamos probados por ella; y por nuestra resistencia y constancia en la fe tengamos alegría, como Santiago el apóstol dice: 'Alégrense todos, hermanos, cuando pasen por muchas y diversas pruebas; pues saben que la prueba de la fe les*

1048 *Vida de Juan Bar Aftonia* p. 22.

1049 syr. ܢܒܚ que corresponde al gr. ὑλάκτειν□*ladrar*. El sentido que le ha atribuido el continuador de Zacarías resulta verdaderamente oscuro, por lo que nos decidimos a mantener una traducción literal. Una forma de interpretar, que abandona el sentido literal y adopta uno más libre sería el de gritar sin sentido. En cualquier caso queda claro que Zacarías intentaba dar al episodio, en tanto constituye un acto irracional por parte de los peregrinos, el valor intrínseco de la posesión demoníaca.

dará paciencia. Pero la paciencia debe tener su obra perfecta, para que ustedes sean completos y perfectos, sin necesidad de nada.'[1050] *Y Anastasio murió el noveno día de Elul. Y su sucesor fue Justino [...] y era un apuesto anciano con cabellos blancos, pero no era letrado, y compartía las opiniones de los romanos en cuanto a la fe, porque pertenecía a ese país de la fortaleza llamada Mauriana*[1051]*, cuya agua es mala, y se transforma en sangre cuando hierve.* [1052]

En este oscuro párrafo, Pseudo Zacarías compuso el relato de la ascensión de Justino I en base al característico esquema narrativo formado por la tríada milagro-evento-referencia. En primer lugar, hacía mención de la coincidencia temporal entre la muerte del emperador y un supuesto prodigio en el que los peregrinos, de diversas procedencias, "ladraban" durante la ceremonia. En segundo lugar, la naturaleza del prodigio es particularmente significativa si se tiene en cuenta la secuencia en la que los eventos están enmarcados. Pero antes debemos hacer una precisión lexical; el verbo ܢܒܚ significa ladrar o, por extensión producir ruidos estridentes e incomprensibles. No podemos más que suponer en qué consistían estas articulaciones incomprensibles, sin embargo podemos identificar dos elementos significativos. Por un lado el autor las inscribe en un marco simbólico que combinaba la noción de locura y herejía como producto de la posesión demoníaca.[1053] Por otro lado, el comportamiento de los peregrinos había interrumpido el normal desarrollo de la ceremonia, anunciando una serie de desastres naturales y políticos que estaban dispuestos a lo largo del libro VII en una secuencia que anticipaba al reinado de Justino I y lo encuadraba en el marco del desorden cósmico.[1054] Así, los disturbios en Jerusalén prefiguraban el estado de la Iglesia que, desde el punto de vista del autor se caracterizaron por el desorden y la persecución. Los gritos ininteligibles de los peregrinos (todos ellos extranjeros)

[1050] Sgo. 1: 2-4. Prácticamente sin variantes con respecto a la Peshitta.
[1051] En Iliria.
[1052] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, p. 40.
[1053] M. Trenchard-Smith, *Perceptions of unreason in Byzantine Empire to the end of the first milenium.* University of California. Tesis PhD. 2006, p. 216 y más en detalle en *idem*, "Barking at the Cross: A Curious Incident from the So-called Chronicle of Zachariah of Mytilene." Conferencia presentada en la *33Rd annual Byzantine Studies Conference*. Universidad de Toronto, 2007, p. 8 relaciona este episodio con la propensión a la posesión demoníaca por parte de los heterodoxos. La autora identifica en este curioso prodigio la creencia en la sensibilidad de lo demoníaco ante los objetos sagrados y en la posibilidad de la acción divina a través de la posesión demoníaca. Por otra parte, la autora destaca la estrecha conexión entre el ladrido como comportamiento zoomórfico y la polisemia del relato que permitía interpretar el evento de diferentes maneras.
[1054] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, pp. 40-42.

eran un antecedente de la pérdida del orden (τάξις) que se manifestaba a través de la sucesión de eventos catastróficos tanto políticos como naturales.[1055]

El ascenso del emperador herético y los disturbios estaban mediados por la incorporación de Sgo 1: 2-4. En este caso, la cita operaba como profecía de los acontecimientos por venir y era el elemento que establecía la relación entre la muerte del emperador, los disturbios ante la cruz y las disputas en la Iglesia junto con la persecución. Los tres acontecimientos eran interpretados a partir de la oposición civilizado-salvaje. La referencia al carácter del nuevo emperador puede relacionarse con el tópico historiográfico que caracterizaba la personalidad de los monarcas desde un punto de vista de la influencia del medio geográfico.[1056] Debido a sus orígenes casi bárbaros, Justino I era un equivalente perfecto al comportamiento animal de los peregrinos en Jerusalén.

El segundo episodio que nos interesa pertenece a los capítulos 5, 6 y 7 del libro VIII,[1057] donde el cronista, se refería –en medio de la narración de los debacles militares en los primeros años del reinado de Justino I[1058]- al exilio sufrido por los líderes monofisitas de Siria. Entre ellos destacaba la figura del obispo de Amida, Mara,[1059] al que dedicó una breve viñeta acerca de su exilio, primero en Petra y luego en Alejandría, para finalizar con su muerte y una descripción de su tumba en el *Martyrion* de la aldea de *Beth Shuro*.[1060]

Dado el énfasis local de la composición de Pseudo Zacarías, la historia de Mara adquiría especial relevancia por dos razones. Por un lado, el exilio asumía un papel simbólico determinante en la construcción de la autoridad del obispo, en tanto su figura como líder de la ortodoxia monofisita estaba indisolublemente ligada a la dimensión ascética del exilio. En efecto, su destierro en Egipto se inscribía en el registro martirológico, en tanto era un acto voluntario en defensa de la fe. Así, su significado "político", en tanto medida represiva del Estado, quedaba desplazado para transformarse en un equivalente a la renuncia al mundo y, en consecuencia, en punto de referencia de la autoridad carismática.[1061]

[1055] Sobre el valor propagandístico de los milagros *Cf.* L. Cracco Ruggini "The Ecclesiastical Histories and the pagan Historiography: Providence and Miracles," *Athenaeum,* 55, 1977, pp. 107-126.

[1056] *Cf.* Procopio: *Anecdotae,* pp. 42-46.

[1057] *Cf.* Miguel el sirio: *Crónica,* pp. 174-178.

[1058] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, pp. 63-68, el autor integra en la misma narración las infructuosas negociaciones de paz entre romanos y persas, las razzias árabes en la provincia de Siria II, los destinos de algunas comunidades monásticas y obispos disidentes.

[1059] *Cf.* J. S. Assemani *Bibliotheca Orientalis Clementino Vatiana*. Vol. 3.1, Roma, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1721, pp. 48-53

[1060] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, p. 62.

[1061] [...] *compiló una biblioteca que contenía libros valiosos; en los que hay abundancia y gran provecho para aquellos que buscan instrucción, los que tienen entendimiento y los estudiosos. Esta (biblioteca) fue transferida al tesoro de la Iglesia de Amida después de la muerte de este varón.* Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, p. 54.

En segundo lugar, esta dimensión ascética del exilio circunscribía a la persecución en el marco de la providencia divina, de la que el santo era testimonio. La viñeta finalizaba con una doble mención de la amnistía dictada por Justiniano y la vuelta de todos los líderes monofisitas del exilio, entre ellos Mara, y la invasión de los Hunos a Mesopotamia.[1062] Ambos eventos introducían un elogio al obispo con una curiosa referencia relativa a su comentario de los evangelios.[1063] En el capítulo 6, el cronista interrumpió su narrativa para anexar una lista de los obispos de las principales sedes (Roma, Antioquía, Alejandría, Jerusalén) en la época de Justino I. En el capítulo 7, citaba un fragmento del comentario de Mara al tetraevangelio. Este fragmento está compuesto de dos citas que, en apariencia, no están en absoluto vinculadas a los capítulos precedentes. El primero pertenece al prólogo, que contiene una cadena de paráfrasis bíblicas dedicada a probar la realidad de la encarnación, refutando argumentos tanto nestorianos como eutiquianistas. Esta refutación toma la forma de comentario exegético cuando señala como objetivo de su trabajo el ordenar los evangelios en capítulos para causar la contemplación (θεωρία) del texto bíblico, es decir, dilucidando el sentido profundo de las escrituras.[1064]

El segundo fragmento[1065] hace mención a la *Pericope Adulterae* contenida en el comentario de Mara.[1066] Su inclusión, lejos de ser el resultado de un compilador errático, puede entenderse como fruto de la decisión conciente de enmarcar los eventos de los capítulos 5, 6 y 7 en un contexto inteligible. En este sentido, la intrincada composición de los capítulos finales del libro VIII y la incorporación de la *Pericope Adulterae* en la versión de Mara guardaban una relación intrínseca que, como veremos, le otorgaba a la cita bíblica un valor profético en relación con los eventos narrados.

Antes de abordar este último punto debemos hacer una breve referencia a la historia de la transmisión del pasaje de Jn 8: 1-11, conocido como la *Pericope Adulterae.* Este episodio incluido en el evangelio canónico de Juan, es considerado por la mayoría de los especialistas en el texto bíblico como

---

[1062] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, pp. 55.

[1063] *Y como prueba de la expresión elocuente de su amor por la instrucción agrego al final de este libro [se refiere a un comentario a los Evangelios] el prólogo que compuso en lengua griega y inserta en sus cuatro evangelios.* Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, pp. 62.

[1064] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, p. 86.

[1065] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, p. 86-87.

[1066] Nos referimos a Jn. 8: 1-11, mejor conocido como la *Pericope Adulterae.* Este episodio incluido en el evangelio canónico de Juan es una interpolación del siglo II d.C. La mayoría de los Mss de la Biblia anteriores al siglo IX carecen de este capítulo y la referencia de Mara de Amida prueba que era desconocido en las versiones siríacas de la Biblia hasta por lo menos el siglo VI (la *Vetus Syriaca* y la *Filoxeniana* carecen del episodio). Sobre el complejo problema de la *Pericope Adulterae* ver W. Petersen, "ΟΥΔΕ ΕΓΩ ΣΕ ΚΑΤΑΚΡΙΝΩ, the Protevangelium Jacobi, and the History of the Pericope Adulterae," en W. Petersen, J.S. Vos & H.J. de Jonge, (eds.) *Sayings of Jesus: Canonical and Non-canonical. Essays in honour of Tijze Baarda,* Leiden, Brill, 1997, pp. 200-201.

una interpolación posterior, probablemente extraída de la literatura apócrifa.[1067] A diferencia de la tradición latina en la que está atestiguado en manuscritos del siglo V, la mayoría de los Manuscritos griegos de la Biblia anteriores al siglo IX (con excepción del C*odex Bezae* del siglo V) carecen de él. Además, está ausente de la tradición siríaca anterior al siglo VII, mientras que en la *Peshitta NT* está atestiguado -de manera desigual y en diferentes ubicaciones- sólo desde el siglo IX.[1068] De hecho, la referencia de Pseudo Zacarías es uno de los primeros testimonios (junto con la *Didascalia Apostolorum*) que tenemos de él en la literatura siríaca.

Por otra parte, diversos autores han notado que la mención de Pseudo Zacarías de Jn. 8: 1-11 es sensiblemente diferente a la versión canónica de Juan sin que haya habido intentos sustanciales para dar cuenta de tales discrepancias.[1069] La explicación más común al respecto apunta a la posibilidad de que el autor recurriera a alguna recensión alternativa durante su estancia en Alejandría.[1070] Sin perjuicio de aceptar esta (improbable) afirmación acerca del origen de la recensión de Mara de la *Pericope Adulterae,* creemos que es posible relacionar su redacción con la arquitectura misma de la *Crónica*. La razón que habría guiado esta inclusión, como veremos, fue la voluntad de legitimar la autoridad de los líderes monofisitas frente al desafío de la persecución. En este sentido tanto la *Pericope Adulterae,* como el *excursus* doctrinal, son coincidentes con una declaración de fe monofisita que buscaba transformar el exilio de los obispos anticalcedonianos en el testimonio de su autoridad espiritual y un llamado a la esperanza por la unidad de la Iglesia. Esta interpretación de la *Pericope Adulterae* en clave eclesiológica estaba anclada en la manipulación del texto bíblico (en este caso en la incorporación de una tradición extracanónica). En suma, la paráfrasis de la cita extracanónica (que con posterioridad quedará incluida en Jn. 8: 1-11), cualquiera sea su origen, habilitaba una reflexión acerca de la compleja relación entre ortodoxia y herejía.

Para ilustrar este argumento nos debemos hacer una breve comparación entre las versiones canónicas de la *Pericope Adulterae* (GNT y *Peshitta NT*) y la presentada por Pseudo Zacarías. Comencemos por un análisis de las respectivas estructuras de la *Pericope Adulterae*. La principal característica de la versión de Mara es la carencia de marcas espaciotemporales que sugieran una secuencia con los versículos previos o posteriores del evangelio de Juan. Mientras que la versión canónica de Jn. 8:1-2 indica que Jesús se trasladó al

---

[1067] J. Gwynn, *Op. cit.*, pp. 46-49; B. Metzeger, *A Textual Commentary On The Greek New Testament*. Stutgart, Hendrickson, 2002, pp. 187-190.

[1068] F.C. Burkitt, *Two Lectures on the Gospels*. Cambridge, Macmillan,1901 p. 87; W. Petersen, *Op. cit.,* pp. 199-201; G.T. Zervos, "Caught in the Act: Mary and the Adulteress," *Apocrypha,* 15, 2004, p. 60. Por su parte B.D. Ehrman, "Jesus and the Adulteress," *NTS,* 34, 1988, pp. 24-44. n. 18 sugiere que la inclusión de la *Pericope adulterae* se produjo en el siglo VII a partir de una versión proveniente de Egipto.

[1069] W. Petersen, *Op. cit.,* p. 201.

[1070] J. Gwynn, *Op. cit.*, p. 3.

Monte de los Olivos y al amanecer se dirigió al templo a enseñar, la versión de Mara carece de toda indicación del contexto[1071] o de los interlocutores de la anécdota.[1072]

A la ausencia de toda marca contextual,[1073] se agrega otra divergencia significativa. La recensión de Mara se separa de la versión canónica en la mención al fruto de su adulterio. En efecto, mientras que la versión canónica de Jn. 8: 3 dice [los escribas y fariseos] *trajeron una mujer sorprendida en adulterio*,[1074] la versión de Mara señala que la mujer estaba encinta *le acercaron cierta mujer que fue encontrada encinta por adulterio*.[1075] La diferencia es sustancial puesto que mientras la versión canónica la mujer es encontrada en el acto del adulterio, en la versión de Mara el pecado sólo es corroborado por sus frutos. Esta divergencia resulta significativa en tanto desplazaba al pecado del adulterio, poniendo fugazmente en el centro de la escena al resultado del acto.

Más reveladoras aún son las diferencias que emergen del diálogo entre los acusadores y Jesús. En primer lugar, Jesús participa voluntariamente del juicio, y no hay ningún intento de tenderle una trampa (Jn 8: 6), ni necesidad de insistencia por parte de sus interlocutores. Además el diálogo sobre la ley mosaica tiene una estructura diferente e interesantes interpolaciones. La versión canónica de Jn 8: 4-6 dice:

> *Y le dijeron, "Maestro, esta mujer fue descubierta en adulterio; según la ley de Moisés se nos ordena lapidar* (λιθάζειν/ܢܪܓܘܡ) *a esta mujer,*[1076] *¿Qué dices tú?"* [...] *Pero Jesús se arrodilló y comenzó a escribir en el suelo con su dedo. Como persistían en preguntarle se incorporó y les dijo: "Que el hombre entre ustedes que no tenga pecado sea el que le arroje a ella la primera piedra" y se arrodilló nuevamente y continuó escribiendo en el suelo.*[1077]

En cambio, la versión de Mara describe:

> *Y le informaron acerca de ella y Jesús les dijo, porque sabía como Dios, que sus pasiones estaban en vergüenza y además sus actos, "en la ley ¿Qué se nos*

[1071] Introduce el relato con un escueto *y sucedió un día* que se vincula con otros episodios similares en el canon neotestamentario, por ejemplo: Lc 20: 1 (*Cf.* Lc 21: 37 y Lc 19: 47).

[1072] En la versión canónica de Jn 8: 2-3 el pueblo se acercó a Jesús (καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν-ܘܟܠܗ ܥܡܐ ܐܬܐ ܗܘܐ ܠܘܬܗ) quien a su vez se detiene a enseñarles para entablar un diálogo con los escribas y fariseos (Jn. 8: 3). Por el contrario, Mara mencionaba *cuando Jesús estaba enseñando* (ܟܕ ܡܠܦ ܝܫܘܥ) eludiendo cualquier identificación de los interlocutores de Jesús.

[1073] Esto mismo sucede en otra recensión de la *Pericope Adulterae* en la *Didascalia apostolorum*.

[1074] *Peshitta NT*: ܐܝܬܝܘ ܠܐܢܬܬܐ ܕܐܬܬܚܝܕܬ ܒܓܘܪܐ *GNT*: ἄγουσιν [...] γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένεν.

[1075] ܩܪܒܘ ܠܗ ܐܢܬܬܐ ܚܕܐ ܕܐܫܬܟܚܬ ܒܛܢܐ ܡܢ ܓܘܪܐ, Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, p. 86.

[1076] Deut. 22: 23.

[1077] Jn 8: 4-8.

ordena?" Entonces le dijeron que "por el testimonio de 2 o 3 testigos[1078] *sea lapidada* (ܬܬܪܓܡ) *"*[1079] *Pero el les respondió y les dijo: "De acuerdo con la ley aquel que es puro y libre de pasiones pecaminosas, y pueda dar testimonio contra ella, que arroje una piedra contra ella, y aquellos que le siguen, y ella será lapidada."* [1080]

Ambos diálogos difieren en una serie de puntos importantes. En primer lugar, en la versión de Mara la acusación no está formulada sino que los acusadores la someten al juicio de Jesús. Luego, Jesús indaga acerca del contenido de la ley, que le es resumido por una combinación de Deut. 19: 15 y Deut. 22: 23. La primera es una regulación acerca de la validez de los testimonios, el segundo una disposición acerca del adulterio. En ambas recensiones la pena de lapidación reemplaza a la más neutra pena de muerte dictaminada tanto en el texto masorético como en la Septuaginta de Lev 19: 10. Por otro lado, la inclusión de Deut. 19: 15 es una característica única de la versión de Mara. La ausencia de testigos válidos que pudieran acusar a la mujer desplaza al argumento de la hipocresía a un segundo plano. Por último, Jesús emerge de la anécdota como juez voluntario, a diferencia de la versión canónica en la que se limita a intervenir para increpar a los acusadores por su hipocresía. En efecto, la respuesta de Jesús es una sentencia que confirma la validez de la ley, pero además hace culpables tanto a los acusadores como a la mujer del mismo pecado: Pero ellos porque eran reos de condena y culpables a causa de esa pasión de transgresión, salieron uno a uno de su presencia y dejaron a la mujer.[1081] En la recensión de Mara Jesús asume el lugar de juez justo que intervenía con misericordia frente a los pecadores. En el caso de los otros dos protagonistas del episodio (la adúltera y los acusadores) se equiparaban en un plano inferior, transformados en sujetos del juicio divino.

Ahora debemos preguntarnos acerca del sentido específico de estas particularidades en el texto de Mara. Un indicio clave para dilucidar el sentido de la cita se encuentra en el excursus mismo. En el inicio del pasaje Mara destacaba la importancia del sentido profundo (θεωρία) de las escrituras como vehículo para comprender su contenido.[1082] En este sentido, la presencia de la *Pericope adulterae* se explicaría por su valor tipológico, es decir su capacidad de aportar un marco de referencia, que la conectaba al relato que la precedía. Los capítulos 4 y 5 del libro VIII, recordemos, narraban la deposición de los líderes monofisitas (entre ellos a Mara) y su parcial y fugaz reivindicación en tiempos de Justiniano. En relación con dichos eventos Pseudo Zacarías agregaba las desastrosas consecuencias de la invasión de los hunos en Mesopotamia que

---

[1078] Deut. 19: 15.
[1079] Deut. 22: 23.
[1080] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, p. 86.
[1081] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, p. 87.
[1082] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, p. 86.

afectó principalmente al campo circundante y que obligó a los monjes a ocultarse en las ciudades:

> *Pero en el noveno año, en el quinto año del reinado de este pacífico emperador; Justiniano, el de nuestros días, decretó movido por Dios nuestro Señor, que tenía conocimiento de antemano de sus actos, y ordenó que todas las fuerzas volvieran desde el exilio y de los campos al que había escapado en su celo por la ortodoxia, mientras que convocó a los obispos ortodoxos ante él. Y luego de eso sucedió que en el noveno año, en el año décimo la horda de los hunos entró en el país de los romanos y masacraron a aquellos que estaban fuera de las ciudades, y cruzaron el río Eufrates, y llegaron al distrito de Antioquía. Se ocultaron de acuerdo con la providencia divina que dijo "Pueblo mío entra en tus habitaciones y escóndete hasta que haya pasado mi indignación"*[1083] *y por orden del emperador, de nuevo* [se ocultaron] *los ortodoxos del Oriente.*[1084]

La valoración que hacía Pseudo Zacarías de las medidas estaba lejos de ser positiva. La inclusión de Is 26: 20 inscribía la razzia de los hunos como resultado de la providencia divina en tanto anunciaba la vuelta a la persecución luego de un breve período de paz. Así, la inclusión de la *Pericope adulterae* prefiguraba el estado de la Iglesia en tiempos de Justiniano quien había iniciado su reinado devolviendo a los monofisitas a sus sedes pero obligándolos a instalarse en Constantinopla. Los elementos específicos presentes en la recensión de Mara de la *Pericope adulterae* son indicios relevantes de la íntima relación con la narración de la persecución de la que él mismo fue objeto. En consecuencia, la referencia bíblica -y, por extensión su incorporación en el relato de Pseudo Zacarías- puede ser entendida como una metáfora por la cual el autor podía enmarcar el lugar de la Iglesia monofisita ante la persecución. Pseudo Zacarías incorporó el comentario de Mara a su relato con el objetivo de empujar a su lector a comprender su significado profundo, el cual queda develado por el acontecer histórico: En primer lugar, al desplazar el pasaje de la polémica con los fariseos al papel de Cristo como juez, la adúltera se constituyó en un *typos* de la Iglesia presentada ante el juez benévolo que la protegía de sus acusadores. Otro elemento tipológico que es esencial para entender el sentido de la *Pericope adulterae* es el niño. En el contexto del evangelio de Juan el hijo del adulterio es asociado al mismo Jesús (Jn 8: 41), de hecho, el mismo episodio parece relacionarse a una metáfora de la encarnación y, por extensión a la eclesiología. En la exégesis antigua, la imagen de la Iglesia como prometida es un recurso tipológico recurrente para definir la eclesiología.[1085] Pero, en el caso de Mara, el *typos* funcionaba por oposición. Un eco de esta forma de tipología la

---

[1083] Is. 26: 20, la cita corresponde a la Peshitta aunque el versículo está abreviado.
[1084] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* II, p. 67.
[1085] *Cf.* G.T. Zervos *Op. cit.,* p. 112, R. Murray *Op. cit.,* pp. 131-158.

encontramos en Afraates el sabio persa donde la Iglesia era definida como una "prostituta" salvada por Cristo de la misma manera que Josué (es decir Jesús) Bar Nun había salvado a Rahab.[1086] El cronista interpretaba el episodio de la adúltera a la luz de esta misma tradición como un *typos* de la relación entre Jesús y su Iglesia que llamaba a mantener a la esperanza en la vuelta de la Iglesia adúltera a la ortodoxia.

En este tipo de juego intertextual empleado por Pseudo Zacarías podemos percibir una línea de interpretación de los acontecimientos producidos entre los años 518-565 que determinará la evolución de la historiografía anticalcedoniana en las décadas siguientes. La persecución, que empezó hacia el 518 y se extendió durante todo el período Justinianeo con una breve tregua entre 530-534 fue constituyéndose, directa o indirectamente, como el núcleo argumental en todo discurso acerca del pasado.

Juan de Éfeso: Santos y profetas frente a los tiranos

Ningún otro autor monofisita ha dedicado más espacio dentro de sus obras a la persecución religiosa que Juan de Éfeso. La abrumadora cantidad de detalladas narraciones de los sufrimientos de clérigos y seculares monofisitas -ya sean tomadas como verídicas, o puestas en duda como exageraciones de un propagandista- [1087] han sido leídas como relatos que representaban la persecución desde un punto de vista "positivo", sin atender a la altísima carga simbólica de esas narraciones.

Pero, las numerosas inconsistencias y contradicciones presentes tanto en las mismas obras de Juan de Éfeso, como de su contraste con otros testimonios relativos a la política religiosa de Justiniano, permiten inferir un escenario mucho más complejo. Lejos de desarrollar una actitud hostil, Justiniano combinó la persuasión y la fuerza en una serie de intentos de conciliación teológica que, como vimos, derivaron en fracaso. Esta contradicción resulta altamente significativa para nuestro análisis, puesto que nos revela la riqueza del simbolismo desarrollado en la persecución, que deriva específicamente de la incorporación de referencias bíblicas. Por supuesto, esto no supone negar la "historicidad" de la persecución, sino que, su descripción excede el mero registro positivo, para asumir un significado que emerge de un conjunto de imágenes y referencias extraídas primariamente del Antiguo Testamento (en particular de los libros de Samuel y Reyes) que proveía al autor de una fórmula interpretativa que se acomodaba a sus objetivos propagandísticos. [1088] En otras palabras, Juan de Éfeso incorporó a la persecución de los disidentes religiosos en un contexto simbólico en el que

---

[1086] Afraates: *Exposiciones,* 961. 17-19; *Cf.* Jos 6: 17-25, R. Murray, *Op. cit.*, p. 136.
[1087] S.A. Harvey, *Op. cit.* asume sin mayor crítica la veracidad de los testimonios de Juan de Éfeso, por el contrario, J.J. Van Ginkel, *Op. cit.*, reconoce en ellos exageraciones e inconsistencias.
[1088] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 21; 81; 89; 113; 313; 318; 323.

aquella devenía en una forma de práctica ascética. Esta conjugación de significados instituía un modelo de interacción entre Iglesia y poder político en el que la vocación de martirio era el pilar en torno al que se construyó la identidad comunitaria.

En este sentido, para Juan de Éfeso la persecución no era sólo un hecho "dado" de la realidad, sino que también era parte fundamental de la legitimidad de un "cuerpo de especialistas en lo sagrado" que enfrentaban sus sufrimientos como parte de su praxis ascética y que, en última instancia, estaba en estricta conformidad con el texto bíblico. En consecuencia, Juan de Éfeso describió a los santos ascetas monofisitas de Siria y alta Mesopotamia a partir de un modelo heredado de la tradición hagiográfica cristiana. Ellos eran émulos de los profetas de Israel, que se enfrentaron a aquellos reyes que habían caído en la idolatría y cometieron todo tipo de injusticias. La historia de salvación les confería el papel de testimonio de las calamidades que sobrevendrían sobre el reino a causa de sus monarcas perversos. De esta manera, para Juan, los santos monofisitas y los profetas de Israel eran los verdaderos custodios del pacto entre el pueblo elegido y Dios, en un mundo que se había alejado de la verdadera piedad. Pero, para complementar esta imagen del santo perseguido por la fe, el autor construyó un contramodelo ideal en los emperadores procalcedonianos (en especial a Justiniano) y sus agentes que se integraban a la narración asociados al paradigma de los reyes impíos de Israel. De esta manera el autor construyó una oposición piedad-impiedad, santo-hereje que intentaba resolver el acuciante problema de una Iglesia marginada de las estructuras de poder que instituidas desde el Imperio. Así, la Iglesia anticalcedoniana, como el movimiento profético de Israel que se desarrolló por fuera de la autoridad del templo y del reino, era un cuerpo sagrado conformado a partir de la legitimidad que emanaba de la autoridad espiritual de sus santos.[1089]

Veamos algunos ejemplos concretos. El primero se encuentra contenido en el relato del viaje de Z'ura a Constantinopla *circa* 531.[1090] La transformación del significado del viaje de Z'ura se opera a través de la ficcionalización del episodio a partir del ciclo del profeta Elías. Por medio de una cadena de citas y referencias bíblicas el autor enmarcaba la acción del santo en la vida del profeta. Por ejemplo, la lectura de sus intervenciones nos permiten notar profundas similitudes entre el episodio del debate entre el santo y Justiniano en Constantinopla y 1 Re. 17 y 19. Todos los elementos del relato se ensamblan dentro de una unidad narrativa del tipo milagro-evento-referencia. Una cadena de citas y referencias bíblicas enmarcan la acción del santo en una red de paralelos simbólicos que funcionan como puente entre aquel y el profeta. Al vincularlos, el objetivo del autor no sólo era situarlo con relación a los comportamientos bíblicos (es decir definir un modelo de

---

[1089] S.A. Harvey, *Op. cit.*, pp. 43-54.
[1090] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 18-35.

santidad) sino también configurar un escenario preciso en el cual encuadrar la persecución dirigida contra los monofisitas en Oriente. Por lo tanto esta operación exigía al autor jugar con los paralelos, incluso forzarlos, para equiparar ambas narrativas.

Por supuesto, la inserción de un texto dentro de otro no se producía de manera lineal ni coherente. La posibilidad de jugar con diversos significados, sumar o suprimir otros, era el resultado de la percepción tanto del texto bíblico como de la vida del santo, en la que las realidades "positivas" estaban mediadas por la creatividad del autor, quien no buscaba crear paralelos estrictos, sino que simplemente asociaba determinadas situaciones en contextos específicos, creando nuevos sentidos que se acomodaban a sus finalidades didácticas. Este tipo de lógica rige la incorporación del ciclo de Elías[1091] a la *Vida de Z'ura*, y ambas narraciones fueron manipuladas con el fin de inscribir al santo dentro del *typos* del profeta quien, por su parte era el arquetipo del celo por las cosas divinas. Pero el interés por Elías en tanto prototipo del celo religioso que enfrenta a los poderes del mundo, si bien tenía evidentes raíces neotestamentarias, tiene un desarrollo marginal en la hagiografía cristiana, en la que, sin embargo, podemos encontrar algunos ejemplos significativos.[1092]

Los paralelos más notables entre el ciclo de Elías[1093] y la *Vida de Z'ura* se encuentra tanto en el vocabulario desplegado[1094] como en la presencia de marcas narrativas que contextualizan los episodios. De esta manera, instituía al santo como una mímesis del profeta en tanto arquetipo del celo religioso que enfrenta a los poderes del mundo.[1095] Pero antes de avanzar en nuestro análisis, debemos dedicar algunas breves consideraciones al lugar de Elías en la literatura judeocristiana. El profeta Elías es una de las figuras más intrigantes del Antiguo Testamento, que ha inspirado una gran variedad de lecturas, principalmente simbólicas, tanto en la literatura judía como cristiana. En el Talmud es representado como un héroe inconformista, el precursor del Mesías y entusiasta en la causa de Dios. [1096] Esta percepción judía del profeta Elías como ferviente servidor de Dios coincide con la construcción neotestamentaria de la figura de Juan el bautista, y por extensión, la de Jesús como el Mesías de

---

[1091] 1 Re. 17, 18.

[1092] Por ejemplo, Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 90-91, equiparaba los milagros del santo con los de Elías. En Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 58, comparaba a Abba Romano con el profeta Elías por su celo en la prédica de la ortodoxia, aún ante la adversidad de la persecución.

[1093] 1 Re. 17, 18.

[1094] En la *Vida de Z'ura*, Juan de Éfeso destacaba que el santo intervino en la polémica religiosa movido por el *celo por el Señor* en una obvia referencia a 1 Re. 19: 10 y 14.

[1095] Por ejemplo, Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero,* p. 90-91, equiparaba los milagros del santo con los de Elías. En Juan Rufo: *Pleroforias,* p. 58, comparaba a Abba Romano con el profeta Elías por su celo en la prédica de la ortodoxia, aún ante la adversidad de la persecución.

[1096] *Cf. 'Eduyot*, viii. 7, Rodkinson, M. L. (trad.) *Babylonian Talmud.* vol. 9.17, Nueva York, 1903, p. 26.

Israel.[1097] A partir del siglo IV, la tradición patrística se valió de esta asociación para construir la imagen de Elías como protomonje y un ideal de vida contemplativa.[1098]

Lo que sabemos de su vida pública se encuentra bosquejado en algunas narrativas populares incluidas en el libro de los Reyes, donde aparece precipitadamente en la escena de la historia para anunciar a Ajab que Dios estaba determinado a vengarse de la apostasía de Israel y de su rey, causando una sequía.[1099] El capítulo 17 del libro de los reyes comienza con la súbita aparición de Elías para profetizar una sequía en Israel como castigo a la idolatría del rey Ajab (17: 1). Luego de su profecía, Elías se refugia en el torrente de Kerith al Este del Jordán (17: 2-6) y en Sareptá (17: 7-24) donde cura milagrosamente al hijo de una viuda. El capítulo 18 continua con el regreso de Elías a Samaria (18: 1-6) y el encuentro con Abdías, el mayordomo del palacio que se había permanecido fiel a Dios (18: 7-15). Elías entabla un diálogo con aquel en el que le solicita que le informe al rey Ajab acerca de su regreso (17: 8-15).[1100] Si bien las causas del autoexilio de Elías no aparecen claramente relacionadas con la persecución desatada por Jezabel (18: 4) la respuesta de Abdías lleva a inferir tal relación. La narración prosigue con el encuentro entre Ajab y Elías (18: 16-19) en el que se recriminan recíprocamente por la sequía. El relato prosigue con la competencia ordálica entre los profetas de Baal y Elías, la matanza de aquellos (18: 20-41) y el fin de la sequía (18: 41-45). Sin embargo, la victoria de Elías no le concede el favor del rey. En el capítulo 19 la esposa del rey, Jezabel amenaza con vengarse por la muerte de sus profetas y obliga a Elías a encaminarse a un nuevo exilio (19: 1-13). Por último (19: 14 y ss.) se cierra el ciclo con el diálogo entre Elías y Dios, en el que el primero reconoce su sufrimiento por la apostasía de Israel, pero también expresa su temor a enfrentarse al rey.

En la *Vida de Z'ura*, encontramos contenidos, de manera más o menos explícita, cada uno de los episodios que conforman la estructura del ciclo de Elías. El uso deliberado de referencias bíblicas para encuadrar al santo constituye un indicio que empujaba al lector en la identificación de Z'ura con el mismo Elías. De esta manera la Biblia es parte de una estrategia retórica que impone al santo una condición especial, la de un "nuevo Elías", paradigma del defensor de la fe. La intervención tanto del santo como de sus oponentes se

---

[1097] *Cf.* Mal. 4: 5; Mc. 1: 1-8; Mc. 9: 11-13 y Mt. 17: 10-13.

[1098] Juan Casiano: *Collationes,* 14, 4, p. 185 y 18, 6, p.17, Gregorio de Nisa: *In Canticum Canticorum, PG*, 44: 40, 883D, Atanasio: *Vida de Antonio*: 17, 12-13, Sobre el tema ver M.C. Paczkowski, "Lo spirito della profezia nel monachesimo antico," *LA,* 47, 1997, pp. 171-208; C. Peters, "Elíe (le prophète)-Elie et l'ideal monastique," *DSp* 4, 1960, pp. 567-571..

[1099] 1 Re. 17: 1.

[1100] 1 Re. 18: 10 La aterrorizada respuesta del mayordomo está, como veremos, en directa relación con la historia de *Z'ura*: *¡Por la vida del Señor, tu Dios! no hay nación ni reino adonde mi Señor Ajab no te haya mandado buscar.*

integraba al relato bíblico en una confrontación de opuestos: celo religioso contra herejía, valor y libertad de palabra contra falsedad y lenguaje seductor.

La narración de la persecución y la intervención del santo en Constantinopla está organizada en cinco episodios sucesivos: 1) El ascenso del santo a la columna y los milagros operados por él, [1101] 2) la expulsión del santo por los "sinoditas", [1102] 3) el viaje del santo y las cartas de advertencia, [1103] 4) El debate con el emperador mismo y el castigo al emperador.[1104] Cada uno de los cinco episodios está vinculado a un pasaje concreto del ciclo de Elías. 1) La viuda de Sarepta, la lluvia y la sequía[1105] 2) La persecución de los profetas por Ajab y Jezabel y el "celo de Elías",[1106] 3) Los mensajeros de Ajab, [1107] 5) El diálogo entre Ajab y Elías y la muerte de Ajab. [1108]

En el comienzo mismo de la *Vida de Z'ura* Juan inscribía los poderes taumatúrgicos del santo luego de su ascenso al pilar en el marco de una relación de don y contradon con los fieles: *aquellos (los enfermos) solían darle agua, y él bendecía, y en donde ésta cayera no tardaba en llegar la cura.* [1109] Este inusual intercambio (agua por milagros) ofrecía un primer paralelo con la historia de Elías, en la que el agua guardaba un doble papel. En primer lugar, en relación con la sequía anunciada por el profeta y las lluvias milagrosamente provocadas por él.[1110] Pero, más importante, el mismo esquema de intercambio de agua por milagro se encontraba en el episodio de la viuda de Sarepta. En este marco, quedaba establecida la identificación la bendición del santo (el agua provista por los fieles) era un equivalente a la lluvia que invoca Elías frente al rey Ajab y a la vez evocaba el intercambio (agua por milagro) que establece con la viuda.

Esta inclusión del texto bíblico para encuadrar la acción taumatúrgica del santo es sólo el primero de una serie de paralelos tipológicos. La misma operación se puede apreciar en el contrapunto establecido en segundo episodio, donde describía el viaje del santo a la corte imperial para elevar su protesta por el cruel trato dispensado a los monofisitas por las autoridades eclesiásticas. En este caso, el autor articuló la tipología bíblica con el clásico modelo hagiográfico del monje que abandonaba la vida contemplativa en su pilar para intervenir en defensa de la ortodoxia.[1111] En efecto, Juan señalaba que Z'ura había sido obligado a descender de su pilar por haberse negado a comulgar con el obispo

---

[1101] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 20.
[1102] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 21.
[1103] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 21-22.
[1104] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 23-25.
[1105] 1 Re. 17: 1; 1 Re. 17: 7-15.
[1106] 1 Re. 19: 1-14.
[1107] 1 Re. 18: 10.
[1108] 1 Re. 22: 31; 1 Re. 18: 16-19 y 1 Re. 21: 26.
[1109] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 20.
[1110] 1 Re. 17: 1 y 18: 45.
[1111] Sobre este tópico hagiográfico, *Cf.* Atanasio: *Vida de Antonio:* pp. 102-103; Teodoreto de Cirros: *Historia religiosa.* pp. 389-393.

local. [1112] Por un lado, la tipología bíblica se percibe en las coincidencias lexicales entre la anécdota y el texto bíblico. La recurrente mención al celo (ܛܢܢܐ) de Z'ura guarda una correlación con el texto bíblico que, en el contexto de la polémica religiosa, constituía un paradigma bíblico asociado a las palabras de Elías en su exilio (1 Re. 19: 10).

Pero esta identificación permitía, además, extender la identificación a otros personajes a lo largo del relato. Los rivales de Z'ura eran modelados a partir del mismo criterio, como queda evidenciado en el papel asignado a las cartas que precedieron a la llegada del santo a Constantinopla:

> *El santo se armó con su celo* (ܐܬܬܙܝܢ ܒܛܢܢܐ) *y su confianza en su Señor, y se levantó y tomó a diez de sus discípulos, y viajó a la misma ciudad imperial; y llegaron a ella precediendo en no pocos días al bienaventurado también cartas de sus adversarios, que daban información de su llegada, con arreglo de la providencia divina, de la misma forma en la cual las cosas fueron efectuadas por Ajab sin su conocimiento, pues, en cuanto él mismo (Ajab) revertía sus planes de asesinar al celoso Elías el grande, pues, enviando a las naciones por su propia decisión sus enviados y sus cartas para (provocar) su muerte (de Elías), era empujado a anunciar y a permitir que se le (a Elías) permitiera, de hecho, cerrar el cielo para que no cayera la lluvia sobre la tierra, y estaba proclamando a los reyes de las naciones* [1113] *a través de sus enviados su heroísmo.* [1114]

En este párrafo, no sólo queda establecida la dicotomía entre el santo y sus adversarios, simbolizada en la oposición entre Elías y Ajab, sino que, además, aseguraba a los eventos un resultado "providencial" que excedía la acción humana. Las cartas enviadas para prevenir la victoria del santo se transforman, por designio divino en la condición misma de su victoria. Ellas, lejos de preparar a los herejes por la llegada del santo, se convirtieron en agentes de la providencia divina confirmando la justicia de su causa. [1115] En última instancia, el paralelo bíblico insertaba toda la acción en el marco de la providencia divina para demostrar la superioridad del santo sobre sus rivales. En este sentido, el paralelo bíblico se insertaba en los límites mismos de la acción humana: sus adversarios, transformados en involuntarios instrumentos de la providencia divina, se volvían absolutamente ineficaces ante la estrecha proximidad entre santo y Dios.

[1112] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 21.
[1113] 1 Re. 18: 10.
[1114] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 21.
[1115] Por otro lado, Juan agrega una segunda referencia en el mismo sentido, que asocia a los adversarios del santo a Caifás, que, por medio de su advertencia (Jn 11: 49-50), *trajo a muchos de su fe maligna hacia la verdad.* Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 22.

Al saber de su llegada, Justiniano *había ordenado a sus senadores precaución* y *reunió una asamblea de obispos para debatir* con él.[1116] La acción comenzaba con una descripción irónica del vano intento de los herejes por demostrar su buena voluntad.[1117] En este sentido, la actitud conciliadora era transformada en una mera reacción de terror ante su autoridad y, mientras que silenciaba deliberadamente los argumentos de los adversarios, se concentró en la provocativa respuesta del monje:

> *aquellas [doctrinas] correctas fueron expresadas heroicamente con lenguaje claro para beneficio de los creyentes por el bienaventurado con la libertad de palabra de su Señor y con la confianza que se enfrenta con la muerte, mientras el hombre espiritual procedió de esa manera de acuerdo con lo escrito que ordenó el rey de Edom 'No combatirás con grandes ni con pequeños sino con el rey de Israel'*[1118]*, puesto que no dirigió su lucha ni contra grandes ni contra pequeños sino contra 'aquel que rugía como un león, y parecía que iba a devorarlo'*[1119].[1120]

Podemos apreciar cómo en la cita las acciones del santo se desplazaban del arquetipo del profeta hacia un nuevo contexto interpretativo que, sin embargo, no abandonaba el marco general del ciclo de Elías. Al señalar la decisión del santo de enfrentarse directamente con el emperador -y no con sus interlocutores en el debate- Juan no remitía a Elías sino a las órdenes del rey de Edom (Aram en la *BHS*) *No combatirás con grandes ni con pequeños sino con el rey de Israel.*[1121] Esta referencia, que evocaba a la decisión del rey de Edom de embestir directamente a Ajab durante la batalla evitando toda confrontación con sus subordinados, desplazaba la identificación -que inicialmente se aplicaba a los adversarios colectivos de Z'ura - hacia el emperador mismo. Con esta manipulación de las referencias bíblicas, Juan podía integrar el debate entre el santo y el emperador en los mismos términos que 1 Re. 18: 18 y 21: 21, es decir, el debate en torno a la impiedad que provocó su derrota:

> *y dijo [el santo] 'Dios te reclamará todas esas cosas de tus manos cuando llegue el gran día, todas las penurias de los cristianos en todo lugar.' Como el emperador a causa del temor a él, temía poner una mano sobre el bienaventurado por la libertad de palabra que poseía, se excitó por la rabia, y apretando su puño tan fuerte como pudo en ira violenta, lo golpeó sobre su pecho y dijo 'Son apostatas y corruptores, y el sínodo es válido, y no consentiré*

[1116] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 22.
[1117] Juan de Éfeso*: Vidas de los santos orientales,* p. 23.
[1118] 1 Re. 22: 31 *Cf.* 2 Cron. 2: 30.
[1119] 1 Pe. 5: 8.
[1120] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 23.
[1121] 1 Re. 22: 31.

escuchar esas cosas contra él de ti nunca más, y si fueras un verdadero hombre, Dios me daría una señal de tus manos. Y aquel que condena el sínodo arriesga su vida'.[1122]

El santo lanzó un desafío público, condenando el sínodo y profetizando que la señal pedida por el emperador se materializaría en su persona. Súbitamente, un ataque de ira dejó a Justiniano casi muerto y deformado. La emperatriz Teodora intercedió ante Z'ura por la curación de su marido, y aquel accedió reestableciendo la razón del monarca.[1123] Por medio de la reacción irascible, el autor acentuaba el paralelo entre Justiniano y Ajab quien, había respondido de manera similar a las acusaciones lanzadas por Elías. [1124] Así, el paralelo tipológico entre Justiniano y Ajab estaba construido a partir de características comunes a ambos, el temor, la ira y la locura. Se trata de características antitéticas de las virtudes de todo monarca piadoso. Si, como señala Peter Browm, toda retórica constituía un medio de *control de la violencia*,[1125] la παῤῥησία de Z'ura habían generado el efecto opuesto.

Mientras que Ajab rasgó sus vestiduras, se puso *un sayal con el que dormía y vagaba taciturno*,[1126] Justiniano fue atacado por locura y su rostro se deformó al punto que debió ser ocultado por Teodora en su palacio.[1127] La condición del emperador era el símbolo de su impotencia ante la superioridad espiritual de Z'ura. Pero la victoria del santo sobre el emperador había sido parcial. Esta precariedad quedaba plasmada en otra referencia perteneciente al ciclo de Elías (1 Re 21: 26) en la que el profeta imputaba a Ajab la idolatría -asociada a los amorreos- por la cual fueron derrotados por los israelitas.[1128]

En suma, tanto por su estructura como por su vocabulario, la imagen de Z'ura y de todos los personajes en la narración está construida a partir de paralelos provenientes del ciclo de Elías. Pero esta construcción no suponía una dependencia servil. De hecho algunos elementos, como la figura de Jezabel, están ausentes.[1129] La lección que pretendía dejar Juan de Éfeso era que el poder

---

[1122] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales, les* pp. 23-24.

[1123] Sobre este episodio existe una narración similar en Procopio: *Anecdotae*, 12: 23 donde el autor resalta el carácter iracundo de Justiniano.

[1124] 1 Re. 20: 43.

[1125] P. Brown, *Op. cit.*, pp. 48-48.

[1126] 1 Re. 21: 27.

[1127] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 24-25.

[1128] *Y de ahí en más la amenaza del hombre bienaventurado cayó sobre él (Justiniano), y éste aceptaba temerosamente todo aquello que le pedía, solamente no acordó en cuanto al estado de la Iglesia, porque talvez todavía no se habían terminado los pecados de los Amorreos* (1 Re. 21: 26, *Cf.* Gen. 15: 16) Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 25.

[1129] La explicación de esta ausencia es evidente. La única figura probable para ocupar ese lugar era Teodora y, desde la perspectiva monofisita eso era imposible. Teodora es una figura emblemática en la literatura anticalcedoniana. A diferencia de la descripción de mujer perversa y de origen oscuro que nos ha dejado Procopio, Teodora es recordada en la tradición monofisita como una emperatriz piadosa *Cf.* S.A. Harvey, *Op. cit.* No sería ilógico, sin embargo, ubicar la figura de

imperial se encontraba subordinado al poder de Dios, el cual actuaba por medio de los hombres santos. Por lo tanto, ejercer el poder sin su ayuda y dirección conllevaba la ruina, tal como Ajab aprendió con su muerte. Aún si el juicio divino podía parecer lento, éste llegaba inexorablemente.

En las *Vidas de los Santos Orientales*, la polaridad Elías/Ajab jugaba un papel significativo en la construcción de un modelo histórico que permitía redefinir la relación entre la Iglesia ortodoxa y el monarca herético. Sin embargo, no es la única referencia veterotestamentaria invocada para definir dicha relación. Otro paradigma bíblico, el libro de Daniel, aportaba una carga simbólica igualmente significativa. Como Elías, Daniel es también una figura relacionada a la vocación ascética que, a menudo, fue incorporado por los hagiógrafos como paradigma de la renuncia al mundo y de modelo de héroe virtuoso que mantuvo la pureza en el contexto de la corrupción del mundo. Esta imagen derivaba de la interpretación de los capítulos 1 y 3 del libro de Daniel, ambos vinculados a la cautividad en Babilonia. A partir de la exégesis intertextual, que encuentra un claro eco en el libro del Apocalipsis, se establecía una polaridad entre la corrupción del mundo (simbolizado por la idolatría de Babilonia) y el joven profeta que guardaba su piedad en un entorno pagano, rechazando la impureza del culto de los ídolos y a los alimentos vinculados al sacrificio. En el discurso hagiográfico, Daniel representaba a la vez el modelo de filósofo, confesor y profeta, un paradigma de θείος ἀνήρ quien, a través de la filosofía ascética, superó los límites de la naturaleza humana y alcanzó los poderes taumatúrgicos, entre ellos el don profético.[1130]

Este fue el punto de partida exegético que aplicó Juan de Éfeso para describir la reclusión de los principales líderes anticalcedonianos en Constantinopla bajo la "protección" de Teodora. Este exilio en la corte era asociado, a través del libro de Daniel, con el cautiverio en Babilonia. Sin ninguna duda, esta era la intención de Juan de Éfeso cuando diseñó su viñeta dedicada al obispo egipcio Juan de Hefestópolis.[1131] Como vimos en el capítulo dos, la *Vida de Juan de Hefestópolis* pertenece al ciclo de narraciones dedicadas a los obispos misioneros que desarrollaron la tarea de reconstruir una jerarquía eclesiástica anticalcedoniana por todo el Oriente durante los reinados de Justino I y Justiniano. En la labor misional de Juan, y a diferencia de otros relatos como las vidas de Juan de Tella o Jacobo Burd'aya, las restricciones impuestas por el emperador solo aparecen como un contexto secundario, y el autor pone

---

Teodora por oposición. En la narrativa Teodora es la antítesis de Jezabel, tomando permanentemente partido por Z'ura, protegiéndolo e intercediendo ante él en beneficio del emperador. Si aceptamos que este recurso fuera consciente podríamos establecer que el episodio es, de la misma manera que una apología del santo, una apología de la emperatriz.

1130 Así lo entiende Teodoreto de Cirros en su comentario sobre el libro de Daniel. *Commentarium in visiones Danielis Prophetae*. *PG*, 81, Col. 1359-1360. H. Francisco, "Patrones exegéticos en la hagiografía tardoantigua. Convergencia de modelos proféticos en la Historia Religiosa y el Comentarium In Danielem de Teodoreto de Cirros," *Temas Medievales,* 10, 2001, pp. 7-25.

1131 Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 324-338.

énfasis en el debate interno de la comunidad anticalcedoniana. La política tanto del patriarca Teodosio de Alejandría (en ese momento cabeza del clero monofisita confinado en Constantinopla) como su protectora Teodora se había orientado a evitar cualquier confrontación con las políticas de Justiniano, manteniendo un bajo perfil en la capital. Sin embargo, Juan de Hefestópolis desafió la política pacificadora de la emperatriz asumiendo el liderazgo y enfrentando a los herejes en la capital. La justificación a esta posición radical del santo es introducida a partir de una referencia bíblica que obedecía a la necesidad del autor de defender al santo ante aquellos que criticaban su proselitismo militante:

> [...] *y cuando se levantó y se hizo abiertamente conocido, una envidia semejante a la de Caín se instaló en los corazones de muchos de los cuales estaban adentro y no afuera (...) que decían: estamos parados frente a la boca del león, y tú causas que nos atrape y nos devore en un instante*.[1132]

Es evidente que el objetivo central de la referencia consistía en callar aquellas voces que cuestionaban al santo por perjudicar la situación de los monofisitas en la capital con su proselitismo. La imaginería relacionada al león como el enemigo de los santos está claramente desarrollada en 2 Tim. 4: 16 y 1 Pe. 5: 9 tomado de Ps. 22: 21. No es difícil concluir que la referencia está incluida para ser contrapuesta con el párrafo siguiente, en el que el autor, por boca del santo, refutaba los temores de sus críticos:

> *En cuanto al león que se acerca que ningún hombre se acerque a él, que se dirija solamente hacia mí, puesto que, como ustedes dicen, soy yo quien lo ha provocado, y Dios hará lo que le plazca. "Las fauces de los leones acostumbran a estar cerradas por orden de lo alto.*[1133]*"* [1134]

La referencia al libro de Daniel en el pozo de los leones permitía al autor legitimar un acto de desobediencia al enmarcar la acción del santo en el contexto de la resistencia ante la persecución. A partir de su combinación con Heb. 11: 33 (que es un pasaje midráshico en torno a Dn. 6: 22-23) los diversos pasajes bíblicos entrelazados por un mismo significado (león-persecución, Daniel-santo, Babilonia-Constantinopla, herejía-exilio de la verdadera Iglesia) la exégesis intertextual instituía un marco interpretativo válido. El episodio asumía, a la vez, el lugar de un nuevo comentario midráshico, esto es, en una narración adornada con elementos sapienciales que, sustentados en aforismos bíblicos, reconstruye los eventos a la luz de la historia sagrada. Por supuesto su conclusión era la victoria del santo y la confirmación de su autoridad. Así, Juan

---

[1132] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 329.
[1133] *Cf.* Dn. 6: 23 y Hebr. 11: 33.
[1134] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 330.

de Hefestópolis se transformaba en un "nuevo Daniel" que había enfrentado con éxito no sólo a los perseguidores (el león rugiente) sino que además se había mostrado fiel en su constancia, a diferencia de sus críticos que lo acusan de poner en peligro a la Iglesia por su actitud extremadamente rigorista.

Piedad y retribución: el santo como testimonio de la ortodoxia

Si la actitud de los historiadores monofisitas de las primeras décadas del siglo VI ante los emperadores era cuanto menos ambigua, a partir del tercer cuarto del siglo las posiciones se fueron definiendo con mayor nitidez. Como vimos, los emperadores podían ser criticados o ensalzados individualmente de acuerdo a sus posiciones teológicas, como en el caso de Marciano, León y Justino I, que son casi unánimemente considerados tiranos impíos, o de Zenón y Anastasio que ocupaban el papel de héroes de la causa ortodoxa.[1135]

La imagen que Juan de Éfeso nos provee de los emperadores de la era postjustinianea, en cambio, es sustancialmente más coherente. Como dijimos, si las analizamos individualmente, las imágenes que desplegó Juan de Éfeso en el tratamiento de las figuras imperiales no diferían de la tradición eusebiana. Sin embargo, en conjunto esas descripciones encierran un sensible cambio de actitud ante la dignidad imperial.[1136] Las referencias individuales a los emperadores contenían, independientemente de su descripción particular, una nueva concepción de la monarquía cristiana que demuestra un quiebre sustancial con la ecumenicidad romana. Si bien se basaba, por un lado, en el viejo motivo tardo-romano de la interrelación entre piedad y destino, que partía de la ecuación piedad-prosperidad, impiedad-castigo rigiéndose por la lógica de la retribución de las acciones humanas,[1137] por otro lado, no sólo se concentra en los destinos individuales de los monarcas sino que además generó una inusual reflexión en torno a la definición del Imperio como "nuevo Israel" y su destino providencial.

En este sentido, la actitud de Juan de Éfeso contrastaba claramente con sus antecesores. El sentimiento de retracción y fracaso que evidencian sus obras difiere con el optimismo de Zacarías de Mitilene o su continuador. El primer testimonio de este cambio de actitud se encuentra en la historia de un asceta de alta Mesopotamia llamado Addai.[1138] Éste era el corepíscopo y abad de un monasterio en la aldea de Fardaisa del distrito de Hanzit. La narración de la vida de este santo tiene como eje su exitoso intento de asegurar el financiamiento de su monasterio (asfixiado económicamente por el obispo de Amida, Abraham[1139]) por medio del cultivo de viñedos.[1140] Esta anécdota es

[1135] J.J. Van Ginkel, *Op. cit.*, pp. 326-327.
[1136] *Ibid*, p. 332.
[1137] *Cf.* G. Chesnut, *Op. cit.*, pp. 33-64.
[1138] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 124-137.
[1139] *PLRE*, p. 2.

otro claro ejemplo de la vinculación entre intervención ascética y polémica religiosa que ya hemos analizado. Pero, en este caso, queremos concentrarnos en los pasajes escatológicos que contextualizan dicha intervención. En efecto, los discursos que se encuentran intercalados en la narración presentan elementos que enmarcaban la persecución en el contexto de la escatología neotestamentaria. Según Juan, el santo había advertido a sus discípulos (entre los que estaba él mismo) sobre las persecuciones que en un futuro cercano se desatarían contra los ortodoxos. Esta profecía estaba compuesta sobre la base de una cadena de citas extraídas de las epístolas paulinas y católicas:

> *Hijos míos no ignoremos las palabras del grande y divino Pablo. Escuchemos de él lo que nos grita como con una trompeta*[1141] *y dice 'Hijos, es el último tiempo* (ܐܚܪܝܐ ܙܒܢܐ ܗܘ). *Y por esto entendemos que es el último tiempo, por los falsos Mesías* (ܕܓܠܐ ܡܫܝܚܐ) *que han llegado entre nosotros'*[1142] *y luego dice 'el fin de todas las cosas* (ܫܘܠܡܐ ܕܟܠ) *se acercó'*[1143] *y luego 'El fin de los tiempos* (ܫܘܠܡܗܘܢ ܕܙܒܢܐ) *se ha puesto sobre nosotros.'*[1144] *Y por esa razón, como hombres que leen esas cosas y meditan siempre acerca de ellas, conduzcámonos en el tiempo de nuestro tránsito con temor*[1145] *porque, 'el día del Señor vino como un ladrón en la noche'*[1146] *y 'se ha acercado el día de la venganza'*[1147] *y el día del tribunal que juzga a cada hombre de acuerdo a sus obras*[1148] *está a mano y por eso 'vigilen justamente y no pequen'*[1149] [...][1150]

En primera instancia, resulta notable el paralelo entre el discurso de Addai y el vocabulario escatológico que analizamos en el capítulo anterior. La coincidencia más notable es la errónea atribución del título Anticristo (aquí en una forma siríaca plural ܡܫܝܚܐ ܕܓܠܐ) a la escatología paulina. El autor introdujo el discurso con una paráfrasis de 1 Jn. 2: 18 al que añadió 1 Pe 4: 7 y 1 Cor. 10: 11 las cuales reforzaban, por repetición, la autoridad de la primera cita. Para entender la particular configuración que crea la cita bíblica, debemos

---

[1140] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 126-128. Como muchas de las narraciones contenidas en las *Vidas de los santos orientales,* no se tratan de biografías propiamente dichas sino de viñetas acerca de elementos relevantes para la edificación del lector. Para Juan de Éfeso, Addai es un modelo de santo anacoreta envuelto en los avatares del mundo, cuidando de los necesitados e interviniendo activamente en favor de las comunidades que lo rodean. S.A. Harvey, *Op. cit.*, p. 32 y pp. 46-47.

[1141] *Cf.* 1 Tes. 1: 8; 4: 1; 4: 13; 4: 17.

[1142] *Cf.* 1 Jn. 2: 18.

[1143] 1 Pe. 4: 7.

[1144] 1 Cor. 10: 11.

[1145] 1 Pe. 1: 17.

[1146] 1 Tes. 5: 2.

[1147] Is. 43: 4.

[1148] Mt. 16: 27.

[1149] 1 Cor. 15: 34.

[1150] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 125-126.

avanzar un poco más en el relato. La profecía fue verificada por el advenimiento de la persecución y un debate entre éste y los enviados del obispo Abraham. Juan introdujo el episodio de la siguiente manera:

> *Súbitamente lo alcanzó el humo de la persecución herética que fue exhalado por toda la jurisdicción, y aquellos que se convirtieron en fervientes cultivadores de la impiedad del sínodo de Calcedonia se dirigieron a él como cabeza y capitán y preeminente, pidiéndole hasta el hombre que detentaba el oficio* (ܦܘܠܚܢܐ) *en su metrópolis, y permanecer en concordia con él, y aceptar la comunión en su apostasía, pero si no lo hacía sería enviado al exilio* (ܐܟܣܘܪܝܐ del gr. ἐξορία).[1151]

La persecución era representada en las alternativas que los enviados del Metropolitano la dan a elegir: o comulgar con *aquel que detenta el oficio en su Metrópolis* o ser enviado al exilio. El santo expresó su negativa en los siguientes términos:

> *Ahora Cristo es enviado al exilio* (ܐܟܣܘܪܝܐ del gr. ἐξορία) *por ustedes, es preferible que nosotros seamos expulsados por ustedes en vez de convertirnos en renegados con ustedes y seamos expulsados por él.* [1152]

Los enviados repitieron su amenaza de exilio, pero esta vez invocando las *órdenes del emperador* (ܦܘܩܕܢܐ ܕܡܠܟܐ) pero el santo responde a la orden con una significativa paradoja:

> *¿Si, orad, hubiera sido un emperador que me ordenara realizar un sacrificio, como a los santos mártires, por ser una orden suya ustedes me hubieran urgido a obedecerlo, porque es el emperador, y sacrificar a los ídolos?* [1153]

Con estas palabras el santo señalaba dos principios de autoridad contrapuestos. Por un lado, la autoridad de los heréticos sustentada por el poder político. Por otro lado, la autoridad espiritual sustentada en Cristo. Como podemos notar por la última alocución del santo, la obediencia a la dignidad imperial no podía resultar en la violación de la ley de Dios, es decir, sacrificar a los dioses paganos. El punto esgrimido por el santo no era el resultado de una mera oposición a la autoridad imperial sino una negación de su propio carácter providencial.[1154] De esta manera, en el relato se encuentran opuestas la

---

[1151] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 126.

[1152] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 127.

[1153] *Ibid.*

[1154] En un episodio similar, Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 28, el ermitaño *Z'ura* esgrime el mismo argumento asimilando a Jesús como *verdadero rey*, (ܡܠܟܐ ܕܫܪܪܐ) y reafirmando a la ley (ܢܡܘܣܐ) cristiana como superior a la ordenanza (ܦܘܩܕܢܐ) imperial. M. Debié, *Op. cit.*, p. 98

obediencia debida a Dios y aquella debida al emperador y el santo es presentado como un "nuevo mártir".

Para Juan, la independencia del carisma espiritual del santo era el componente primario de la anécdota. La oposición entre la autoridad espiritual de Addai y la autoridad imperial se proyectaba a la autoridad episcopal que era definido por medio de una paráfrasis ܠܘܬ ܗܘ ܕܫܠܝܛܐ ܕܡܝܛܪܦܘܠܝܣ ܗܘܐ (*que detentaba el oficio de la metrópolis*). El uso del título ܫܠܝܛܐ resulta, por un lado, una forma de deslegitimar su autoridad. El participio ܫܠܝܛܐ (ejercer/detentar autoridad) que acompaña al término ܡܝܛܪܦܘܠܝܣ (del gr. μετρόπολις) pertenece al vocabulario político y rara vez se lo usa para definir oficios eclesiásticos.[1155] Por lo tanto, en el caso de este episodio la oposición no es, creemos, entre autoridad episcopal y autoridad carismática (de hecho, los corepíscopos estaban bajo la autoridad diocesana) sino más bien la negación la autoridad del propio Abraham en tanto su autoridad devenía del sustento secular y no del espiritual. El obispo estaba funcionando como funcionario civil, algo que, desde el punto de vista de Juan de Éfeso definía la irregularidad de su autoridad.

Finalmente, el santo se dirigió a un exilio voluntario en las montañas al Este de Hanzit, mientras su comunidad monástica era incautada por los calcedonianos. En este caso, las montañas ocupan un lugar simbólico fundamental en la oposición construida entre el santo y sus opositores. El exilio no tenía relación alguna con la amenaza del obispo, por el contrario, su destierro era voluntario, hacia las montañas, es decir abandonando el mundo civilizado para refugiarse en la práctica de la verdadera fe. Por otra parte, su exilio terrenal emergía como oposición a un exilio más profundo, el de Cristo, del cual era una antítesis.

Como podemos apreciar, las polaridades en el desarrollo de la anécdota reflejan algo más que la simple intervención de un santo contra los herejes, sino también una reflexión acerca de la extensión y los límites del poder civil sobre la Iglesia. En ella, la cadena de citas bíblicas del discurso inicial de Addai era el marco interpretativo de toda la narración.[1156] Por supuesto, esta cadena está

está evidentemente en lo correcto al atribuirle un sentido específicamente político a la declaración. Sin embargo, malinterpreta el episodio por completo al atribuir esa actitud a una pretendida identidad "siria" que se diferenciaba de la Iglesia ligada al orden político romano. Por el contrario, si tenemos en cuenta el contexto de la expresión (una fiesta religiosa en un monasterio) podemos ver que, al anteponer la obediencia cristiana (monástica) a la obediencia política, *Z'ura* no hace más que desarrollar en el terreno polémico la tradicional oposición entre el monje y el mundo. Ciertamente, *Z'urā* es calificado en el mismo episodio (p. 27) como: *ese sirio* (ܣܘܪܝܐ) *tramposo* por su oponente romano, pero derivar de esta expresión una identidad étnica parece, cuanto menos, arriesgado.

1155 Asociado a la raíz ܫܠܛ como sus derivados con el campo semántico del gobierno civil, el poder, el reinado o incluso la opresión. Juan de Éfeso lo utiliza en un sentido ambiguo o deliberadamente negativo. En cuanto a ܡܝܛܪܦܘܠܝܣ/μετρόπολις es una palabra común del vocabulario eclesiástico.

1156 Es un elemento característico de la historiografía antigua el uso del discurso directo para proveer la posición del autor sobre los hechos que está narrando y a la vez dar un "efecto de

desplegada libremente y acomodada a las necesidades de la narrativa. En primer lugar, el autor atribuyó la cadena de citas a la autoría paulina, sin embargo dos de las tres primeras citas provienen las cartas católicas. Esta atribución errónea puede obedecer a dos razones. La primera de ellas es la ignorancia del protagonista o del autor. Debemos desestimar el primer caso desde el momento que aceptamos, como lo hacemos en todos los casos que analizamos, que este discurso no constituía una situación histórica concreta sino un recurso retórico. La segunda opción, ignorancia del mismo autor de la atribución de esas cartas, también parece improbable. Por otra parte, no existe ningún testimonio en la tradición siríaca de la atribución de las cartas católicas a Pablo y resulta imposible aceptar la ignorancia de un personaje de la educación de Juan de Éfeso de los libros neotestamentarios. [1157]

Además, las citas que Juan de Éfeso incorporó al discurso de Addai eran paráfrasis ligeramente modificadas, y adaptadas a modo de exhortación, del texto *Peshitta NT*. Sin embargo, el simple hecho de la paráfrasis incide en el significado del texto como podemos ver si ponemos en paralelo las tres versiones de las citas. Si analizamos los desplazamientos semánticos entre el texto *Peshitta NT* y el texto griego podemos notar que éstos están dirigidos por el deseo de concordar los distintos pasajes en un contexto escatológico preciso (que, como veremos, acomodaba el texto neotestamentario a la *Peshitta AT*) y afecta a los tres fragmentos por igual. Entonces, los desplazamientos semánticos se lograban traduciendo diferentes palabras griegas a partir de términos siríacos con un mismo campo semántico, permitiendo así generar el efecto de unidad lexical. El resultado fue la resignificación de los textos a partir

verdad" a la narración. En muchos casos, no es necesario que el discurso pertenezca al protagonista sino que es una estrategia retórica por la cual el narrador presenta su propio punto de vista sobre la explicación acerca de las causas que generan los acontecimientos. Esta forma de considerar el discurso directo en la historiografía es muy común entre los historiadores antiguos y se encuentra muy lejos de una intención positivista de aportar evidencias directas del pensamiento de los protagonistas. Esta forma de considerar el discurso directo en la historiografía es muy común entre los historiadores antiguos y se encuentra muy lejos de una intención positivista de aportar evidencias directas del pensamiento de los protagonistas. En este caso, dado lo característico del discurso, y si tenemos en cuenta que la referencia escatológica no es un recurso habitual de Juan de Éfeso, nos hace presumir en cierta historicidad, si bien no del contenido en sí, por lo menos de su espíritu del discurso de Addai. Cualquiera sea la opción, lo verdaderamente significativo es la forma en que el discurso se integra a la narración y la incorporación de las citas dentro del relato, que presenta varios elementos cuya conjunción no puede ser fruto de la casualidad sino que responde a las intencionalidades específicas del autor. M. J. Wheeldon, "True Stories: the reception of historiography in Antiquity," en A. Cameron, (ed.) *History as text. The writing of ancient History*. Londres, University of North Carolina Press, 1989, pp. 33-63, 45-46.

[1157] Por lo tanto, la incorporación de la cadena de citas no seguía una lógica de citación particular sino a un mismo juego semántico, que apelaba al vocabulario escatológico acerca del fin del mundo para encuadrar la actitud del cristiano frente a la persecución. Sobre la autoría de 1 Pe. y 1 Jn. *Cf.* Eusebio de Cesárea: *Historia eclesiástica,* 3.1 y 3. 24.

de la traducción, incorporándolos a (y haciéndolos coherentes con) la tradición intertestamentaria.

Los tres fragmentos de la *Peshitta NT* unificaban dos nociones del *GNT:* ἐσχάτη[1158] y τέλος[1159] dentro del mismo campo semántico de la raíz ܐܚܪ,[1160] que remitía a la idea de lo final o extremo.[1161] Esta raíz corresponde a la forma hebrea אחרית que se encuentra en Dan 8: 23 y 10: 14 con sus claras evocaciones escatológicas. El uso del término ܚܪܬܐ como traducción del griego ἐσχάτος coincide con la traducción de *Septuaginta* y *Peshitta AT* del libro de Daniel. Otra unificación semántica operada en la *Peshitta NT* se encuentra en la aplicación del verbo ܡܛܐ (llegar, arribar) tanto para 1 Pe 4: 17 y 1 Cor. 10: 11. En el primer caso, se lo utiliza como una traducción del verbo ἤγγικεν *se acercan* (ἐγγίζω acercarse); en el segundo caso κατήντηκεν *han alcanzado* (καταντάνω bajar, alcanzar). En ambos casos se produce un efecto de armonización sustentado en el paralelo lexical. Esta armonización, además, desplazaba el sentido del texto siríaco con respecto al griego hacia la ampliación del plazo escatológico, desde una consumación de los tiempos hasta un final temporal, abierto a la llegada del anticristo pero de ninguna manera como consumación del mundo terreno. Por otra parte, las unidades lexicales similares permiten generar una vinculación entre diversos textos de la Biblia. En este caso las epístolas de Juan, Pedro y Pablo a los Corintios; funcionan como una unidad de sentido al ser reinterpretados a partir de las profecías escatológicas del libro de Daniel.

Pero la operación que atrae nuestro interés es la manipulación que operó el autor en estas mismas citas. Ya mencionamos que las tres referencias bíblicas no resultan de citas textuales, sino paráfrasis montadas unas sobre otras. La principal variante con respecto a la *Peshitta NT* se registra en la cita de 1 Jn 2: 18 que hace referencia a los *falsos Mesías* (ܡܫܝ̈ܚܐ ܕܓܠ̈ܐ). Debemos notar que la lectura en plural a "falsos Mesías" se corresponde con la segunda parte del versículo, mientras que la primera hace referencia al ἀντιχρίστος (de claras connotaciones escatológicas) que la *Peshitta NT* traduce simplemente como ܡܫܝܚܐ ܕܓܠܐ (*un falso Mesías)* diluyendo el contenido escatológico del original griego. Pero a la vez este concepto puede asimilarse fácilmente al ψευδόχριστος de Mc. 13: 22 y Mt. 24: 24, asociados a su vez al "hombre de ilegalidad / pecado" (*GNT* ὁ ἀνθρώπος τῆς ἀνομίας/ἁμαρτίας syr. ܒܪܢܫܐ ܕܚܛܝܬܐ) de 2 Tes. 2: 3, que, como vimos, Juan Rufo asociaba al Anticristo. Esta elisión de la parte central del versículo facilitaba la atribución del epíteto *falsos Mesías* a la teología calcedoniana (en tanto una dualidad en Cristo) sin que

[1158] En el sentido del fin o lo extremo, 1 Jn. 2: 18.
[1159] Con el sentido de consumación o finalidad, 1 Cor. 10: 11 y 1 Pe. 4: 7.
[1160] En 1 Jn. 2: 18 ܚܪܝܐ y en 1Cor. 10: 11 y 1 Pe. 4: 7 ܚܪܬܐ.
[1161] Por el contrario, la versión Harqleana precisa la distinción entre ambos términos, utilizando alternativamente ܚܪܝܐ como traducción de ἐσχάτη y ܫܘܠܡܐ como traducción de τέλος.

necesariamente se abriera el tiempo del Anticristo en su significado escatológico. Este tipo de escatología, no remitía estrictamente al fin de los tiempos sino a un período de tribulación concreto, que se transformaba en una prueba individual más que colectiva. Por lo tanto, la persecución quedaba enmarcada en la noción de la rebelión a Dios, un tiempo de tribulación y sufrimiento, pero de ninguna manera la consumación final de los tiempos. Abraham de Amida era el antitipo al que se dirigían las citas, perseguidor de los ortodoxos y contrario a la fe verdadera.

La cadena continúa con la referencia de 1 Pe. 4: 7 ܡܛܬ ܠܗ ܚܪܬܐ ܕܟܠ (*Se ha acercado el fin de todas las cosas*). Con la significativa variación con respecto a la versión *Peshitta NT*. Ésta que traduce con la forma Pae"l ܡܛܝܬ ܠܗ̇ ܕܝܢ ܚܪܬܐ ܕܟܠ (*Se acerca el fin de todas las cosas*) correspondiente al πάντων δὲ τὸ τέλος de la versión griega,[1162] mientras que Juan de Éfeso tradujo con la forma simple (es decir, pasado). El cambio en la forma verbal permitía conectar la cita con la anterior (1 Jn 2: 18), es decir, el presente orden de cosas llegará rápidamente a un fin y, por lo tanto, el santo instaba a sus discípulos a mantenerse preparados y firmes frente a la adversidad. Por otra parte, con el cambio del vocabulario en la paráfrasis de la tercera cita, 1 Cor. 10: 11 ܡܛܝܬ ܕܚܪܬܗܘܢ ܕܙܒ̈ܢܐ ܥܠܝܢ (*el fin de los tiempos se acerca*),[1163] el autor reforzaba la noción de tiempo provisorio reemplazando el vocablo *era* (ܥܠܡܐ /αἰών) por la forma indefinida *tiempos* (ܙܒ̈ܢܐ).

Luego de la cadena de citas probatorias, Juan prosiguió con un pasaje exhortatorio que inicia con una cita modificada de 1 Pe. 1: 17 *conduzcámonos en el tiempo de nuestro tránsito con temor*.[1164] La transformación de la cita hacía que la exhortación del santo deviniera en una profecía de los acontecimientos por venir *porque el día del Señor llegó así, como un ladrón en la noche,* que no ofrece variantes significativas con respecto a la *Peshitta NT* y al *GNT*.[1165] Ese día esta señalado como el momento de la retribución, cuando el autor integraba la referencia a Is. 63: 4 *se ha acercado el día de la venganza*.[1166] Esta cita no se corresponde con la versión *Peshitta* del texto veterotestamentario: *porque el día de la venganza (está) en mi corazón*,[1167] que traduce literalmente la *BHS* כִּי יוֹם נָקָם בְּלִבִּי. En cambio, privilegia una versión cercana a la Septuaginta: ἡμέρα γὰρ ἀνταποδόσεως ἐπῆλθεν αὐτοῖς.

1162 Por su parte la versión harqleana traduce: ܫܘܠܡܐ ܕܝܢ ܕܟܠ ܩܪܒ *pues la consumación de todo se ha aproximado*.

1163 que es notablemente diferente a la versión neotestamentaria *el fin de las eras se acerca* (*Peshitta NT:* ܕܚܪܬܗܘܢ ܕܥܠܡܐ ܥܠܝܢ ܡܛܬ *GNT:* Εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν, que la Harqleana traduce ܒܗܘܢ ܕܗܠܝܢ ܕܫܘ̈ܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܡܛܝ.

1164 ܒܕܚܠܬܐ ܐܬܕܒܪܘ ܒܙܒܢܐ ܗܢܐ ܕܬܘܬܒܘܬܟܘܢ

1165 ܡܛܠ ܕܝܘܡܗ ܕܡܪܝܐ ܐܝܟ ܓܢܒܐ ܒܠܠܝܐ ܗܟܢܐ ܐܬܐ, ὅτι ἡμέρα κυρίυ ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ ὅυτως ἔρχεται

1166 ܡܛܐ ܝܘܡܐ ܕܬܒܥܬܐ

1167 ܡܛܠ ܕܝܘܡܐ ܕܬܒܥܬܐ ܒܠܒܝ

La siguiente cita está inspirada, en Mt. 16: 27 *y el día del tribunal que juzga a cada hombre de acuerdo a sus obras*. La paráfrasis de Mateo es peculiar pero inmediatamente se puede reconocer (por lo menos en su parte final) el eco a la cita evangélica de la *Peshitta NT* (ܢܦܪܘܥ ܠܐܢܫ ܐܢܫ ܐܝܟ ܥܒܕܘܗܝ). Al juicio que se refiere, es aquel del *hijo de hombre* (ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ) del inicio del versículo 27. La cadena termina con una exhortación extraída de 1 Cor. 15: 34 *vigilen (sus espíritus) justamente y no pequen* [1168] con una breve diferencia con respecto a la versión *Peshitta NT: vigilen (sus corazones) justamente y no pequen* [1169] y ambas sensiblemente diferentes de la versión griega *despiértense rectamente y no pequen* (ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε). La divergencia más notable radica en el uso del verbo ܥܪ (hacer vigilia) para traducir el verbo ἐκνήφω (literalmente despertarse de un sueño profundo o un estado de borrachera) en imperativo de su forma *aphel* (causativo) de cuya resonancia ascética era plenamente conciente el autor.

La percepción del Anticristo y “los últimos días” bíblico es un *typos* de la herejía calcedoniana y la persecución iniciada por sus partidarios. En este sentido, el fin era visto no tanto como un acontecimiento cósmico sino como un juicio retributivo tanto para quienes se mantienen firmes como para los que cometen apostasía al comulgar con los herejes. Para Juan de Éfeso, igual que para Juan Rufo, la imagen del Anticristo y los últimos días servía para caracterizar la persecución y a la vez proveer de un rumbo de acción definido para los que la sufren.

No obstante no podríamos de hablar de una simple “desescatologización” en el discurso en Juan de Éfeso. La fe en el fin de los tiempos permanecía latente pero su realización se posponía a un futuro incierto. En la *Vida de Addai*, las profecías apostólicas en torno al Anticristo y la rebelión de los últimos días asumían un carácter profético pero, sobre todo, tipológico que proveía paradigmas con los cuales interpretar el presente histórico. Es en este sentido que la estrecha vinculación entre la exitosa intervención del santo como patrono y el texto bíblico funcionaban como una unidad coherente. Addai era el paradigma de hombre santo: asceta virtuoso, celoso de la recta fe y activo pastor de su comunidad. Su intervención era una sumatoria de analogías bíblicas y un modelo de líder eclesiástico cuyo comportamiento se guiaba por los preceptos bíblicos en un contexto prefigurado por la providencia divina.

Como en el caso de Addai, en la *Vida de Tomás el armenio*[1170] el discurso escatológico reflejaba la tensión entre autoridad secular y poder espiritual. Tomás pertenecía a la aristocracia terrateniente de Armenia y su padre *había detentado el oficio de sátrapa* (ܘܫܘܠܛܢܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܕܣܛܪܦܘܬܐ) del distrito.[1171]

[1168] ܐܬܥܝܪܘ ܢܦܫܟܘܢ ܙܕܝܩܐܝܬ ܘܠܐ ܬܚܛܘܢ

[1169] ܐܬܥܝܪܘ ܠܒܟܘܢ ܙܕܝܩܐܝܬ ܘܠܐ ܬܚܛܘܢ

[1170] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 283-298.

[1171] El padre de Tomás *detentaba el oficio de la satrapía en los distritos de Siria y Armenia* y su madre era descendiente de la familia real Armenia, esto es, los Arsácidas. Esta dinastía, de origen parto gobernó la región desde el 53 hasta el 428. En ese año, Armenia fue dividida entre romanos y

Luego de una esmerada educación, acorde a su rango, Tomás fue *introducido al oficio* (ܠܫܘܠܛܢܐ)*, porque efectivamente fue destinado a recibir el comando* (ܐܣܛܪܛܝܐ gr. στρατία) *de la gran gobernación* (ܕܐܪܟܝܐ gr. ἀρχεία),[1172] sin embargo, tras la muerte de su padre y de su hermano, Tomás decidió abandonar el oficio civil y retirarse a sus propiedades.[1173] En un discurso atribuido al santo, Juan de Éfeso retomaba la oposición entre autoridad y espiritualidad para reflexionar sobre los problemas del ejercicio del poder político. En el discurso el santo rechazaba la riqueza y el ejercicio del oficio civil no sólo en tanto eran algo pasajero sino que además su ejercicio constituían una oportunidad para el pecado, puesto que implicaba la opresión de los débiles. Para Juan, ambas cosas sólo podían producir una cosa: *infierno y tormento eterno porque ninguna de ellas ha sido adquirida por la justicia o la rectitud.* Por lo tanto concluía *¿Por qué necesito el oficio (*ܫܘܠܛܢܐ*) y el gobierno (*ܪܫܢܘܬܐ*) que perecen y decaen, y proveen a aquellos que las disfrutan nada más que un mal final, juicio y tormento?*[1174]

Las reflexiones del santo revelaban una concepción extremadamente pesimista del ejercicio del poder con la cual encontramos escasos paralelos en la literatura hagiográfica contemporánea. El lenguaje por el cual Juan expresaba esa oposición está delimitado por el campo semántico de la misma raíz ܫܠܛ - ejercer el poder o la autoridad- del cual deviene la palabra ܫܘܠܛܢܐ, el cual siempre adquiere -en el contexto de las *Vidas de los santos orientales*- un significado negativo. Como en el caso de Addai el corepíscopo, el vocabulario refleja el contraste entre la autoridad "del mundo" (cuyo origen es demoníaco) y la autoridad divina del santo. Este contraste quedaba plasmado en la confrontación entre el origen del poder paterno y la manera en que su hijo renunció a él. Pero Juan de Éfeso empujó dicha oposición mucho más allá de los modelos tradicionales al hacer del ejercicio mismo de la autoridad -y no la manera en que ésta era ejercida- una causa de perdición. Esta percepción de la autoridad civil tenía serias implicancias en cualquier evaluación de la

---

persas quedando la mayor parte en poder de los últimos que gobernaron el país a través de gobernadores (*Mazarban*) reclutados entre la aristocracia Armenia. Por su parte, los romanos siguieron una política similar, manteniendo la estructura de satrapías. ver N. Garsoian, "The arshakundi dinasty," en R.G. Hovannissian, (ed.) *The armenian people form ancient times to modern times. Vol. 1. The dynastic periods from Antiquity to fourthteenth Century*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 1997, pp. 94-103. Estas satrapías (5 en total) estaban bajo la autoridad de familias aristocráticas armenias, con derechos hereditarios por lo que algunos autores han sostenido una suerte de "feudalidad" de la sociedad Armenia (para una revisión crítica de esta feudalidad en Armenia Ver N. Garsoian, *Op. cit.*, pp. 75-79). En el 536 Justiniano (*Novella* 31) reunió las 5 satrapías en la provincia de Armenia IV, ver Bury (1923) p. 344 y p N. Garsoian, "The Marzapanate (428-652)," en R.G. Hovannissian, (ed.) *Op. cit.*, p. 105.

[1172] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 285. En p. 284 n. 2, Brooks supone que la satrapía que gobernaba la familia de Tomás era Balabitene que era la única que tenía derecho sucesorio después de que Zenón lo hubiera abolido de las otras cuatro.

[1173] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 285. En este punto Juan de Éfeso reflexiona acerca de la muerte del padre y la precariedad de las cosas del mundo a partir del Ps. 146: 4.

[1174] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 286.

concepción providencialista del poder. Podemos encontrar aquí una apuesta muy fuerte por parte del autor: el poder, no importa cual o cómo sea su ejercicio,[1175] solo puede conllevar la perdición de las almas. Por esta razón, insertaba esa perdición en un contexto escatológico que concentraba su atención en el juicio retributivo.

Esta primera evaluación de la relación entre salvación individual y poder temporal se materializa en un discurso frente al mismo emperador en el que Tomás renuncia al gobierno para *sentarme en silencio bajo vuestra autoridad [esto es, la autoridad imperial] en mi casa*. Luego de un tiempo dedicándose como simple laico a la limosna, en compensación por la impiedad de su padre, Tomás vendió todas sus posesiones distribuyendo el producto de la venta entre los pobres. La escena incorpora breves discursos directos por los cuales el autor establecía un contraste entre padre e hijo. Las acciones de éste último se transforman en una expiación tal como repite en más de una ocasión: *Por mi parte daré limosnas de aquellas sumas que él (su padre) adquirió, para que él encuentre un poco de misericordia en el día del juicio* y *que él (Dios) se reconcilie a nosotros (padre e hijo), y tenga misericordia de nosotros en el gran día*.[1176] En este sentido, la renuncia al mundo no sólo constituía una forma de asegurar la salvación individual sino que, además era una forma de expiación por los pecados de su padre.[1177]

En suma, en la primera parte de la *Vida de Tomás* un discurso escatológico altamente convencional constituía el instrumento que establecía la brutal oposición entre *vivir en el mundo* y *cargar la cruz de Cristo y seguirlo*[1178] que simbolizaba el abandono del mundo por una vida ascética. Pero la tradicional oposición hagiográfica entre el mundo (riqueza y oficio) por un lado y ascetismo por el otro se presentaba de manera desequilibrada y con un lenguaje sin paralelos en la hagiografía del período. Mientras que la actitud frente a la riqueza se expresaba en los términos más o menos convencionales de la hagiografía contemporánea: un santo de noble cuna que practicaba la limosna e incluso vendió sus propiedades para distribuir el producto entre los pobres, el ejercicio del poder político era descrito de manera mucho más desarrollada y en términos mucho más duros.

La oposición en torno a la cual fue construida su vocación ascética caracterizaba de la misma manera su lucha por la ortodoxia. Entre el relato de su iniciación ascética, la fundación de un monasterio y las noticias de sus intervenciones durante la persecución, mediaba un breve pasaje en el que Juan describía el viaje que realizó Tomás a Egipto con el objetivo de obtener *algunos*

[1175] Nótese a la vez que Juan de Éfeso no considera a la riqueza equivalente en este cuadro de maldad absoluta. *Cf.* Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 287, Tomás decide administrar sus propiedades cristianamente, es decir, dedicándose a proteger a los pobres.

[1176] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* pp. 286-288.

[1177] En ambos casos, las referencias escatológicas encuadran los pasos iniciados por el santo en su carrera ascética. Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 289-290, *Cf.* Mt. 19: 21, 10: 38 y 13: 44.

[1178] Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 288.

libros de los padres.[1179] El largo periplo emprendido asumía un evidente significado simbólico en tanto lo integraba a un esquema tipológico que lo identificaba como un "nuevo Moisés" o un "*alter Christus*". Pero, por otro lado, al destacar su viaje a Egipto y su comunión con los líderes anticalcedonianos residentes en Alejandría, Juan tendía un vínculo con la *sede de la ortodoxia* y la última plaza fuerte del monofisismo.[1180] Por esta razón no debe sorprendernos que esta narración sea el punto de enlace entre la primera parte (preparatoria) y el núcleo de la historia, concentrada en la persecución. En efecto, es en la descripción de la persecución dirigida contra los monasterios anticalcedonianos de Armenia (en la década del 530) cuando la imaginería escatológica esbozada en la primera parte de la *Vida* encuentra su formulación más explícita. Así, el vocabulario de la primera parte del relato desembocaba en el pasaje dedicado a otro de los "villanos" de las persecuciones el patriarca Efrén de Amida:

> *Luego de 12 años* [...] *el humo de la persecución herética fue exhalado en el mismo distrito de Armenia, era el instigador y perpetrador de esas cosas, la imagen del primer Anticristo* (ܕܕܡܘܬܐ ܕܐܢܛܝܟܪܝܣܛܘܣ ܩܕܡܝܐ) *el hombre que detentaba el oficio (*ܫܘܠܛܢܐ*) del patriarcado de Antioquía en ese tiempo, cuyo nombre era Efrén hijo de Apiano el amideno; aquel que en su propia persona* (ܦܪܨܘܦܐ) *realizó antes en la Iglesia de Dios todas las cosas que están dispuestas que sean realizadas al final* (ܚܪܬܐ) *por el falso Mesías* (ܡܫܝܚܐ ܕܓܠܐ) *en el mundo* (ܥܠܡܐ).[1181]

Dos elementos dentro del vocabulario incorporado al relato deben ser aquí analizados. El uso de la perífrasis utilizada por Juan para designar al oficio patriarcal de Efrén no es un mero intento de "deslegitimar" por omisión. El empleo del término ܫܘܠܛܢܐ (que aparece relacionado al vocablo ܐܪܟܝܐ del gr. ἀρχεῖα)[1182] tiene un sentido negativo preciso que se relaciona con sus usos en el contexto del Nuevo Testamento. En la *Peshitta NT* (igual que en la filoxeniana) es usada para traducir dos términos relacionados: ἐξουσία y ἀρχή. Ambos términos están demarcados por un campo semántico ambiguo. El primer sentido denota autoridad civil o militar (ya sea de los gobernadores o jefes militares tanto como de magistrados urbanos), pero casi siempre se relaciona con el campo semántico de una autoridad política. El segundo sentido para expresar la propia autoridad de Jesús.[1183] Una ambigüedad similar, pero con

---

1179 Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 293.
1180 *Cf.* S.A. Harvey, *Op. cit.*, p. 76-79; J.E. Steppa, *Op. cit.*, p. 24-33.
1181 Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales*, p. 293-294.
1182 Juan de Éfeso: *Vidas de los santos orientales,* p. 285.
1183 *Cf.* Mt. 8: 9; Lc. 4: 6; 7: 8; 20: 20; Lc 22: 25 (un derivado de la misma raíz); Hch. 8: 23; 26: 12; Por el contrario, muchas veces se relaciona directamente con el poder espiritual de Cristo: *Cf.* Mt. 9: 6 y 8; 10: 1; 20: 25; 21: 23; Mc. 1: 22; 2: 10; 3: 15; 6: 7; 11: 28; pero siempre mantiene un sentido político.

sensibles desplazamientos, se encuentra en las cartas paulinas. En Rom. 13: 1, ܫܘܠܛܢܐ es el término que, en la *Peshitta NT* se corresponde con la palabra de la *GNT* de ἐξουσία, significando todo poder temporal o civil, como también se advierte en 1 Cor. 15: 24.[1184] Pero, por otra parte, en Rom. 8: 38 el término es utilizado (en plural) como traducción de ἀρχή, significando los poderes demoníacos opuestos al de los ángeles,[1185] uso que también se encuentra atestiguado en 1 Pe. 3: 22.[1186] Esta ambigüedad en la traducción siríaca se corresponde con una similar ambigüedad en la tradición manuscrita griega ya que los términos griegos ἐξουσία y ἀρχή aparecen a menudo confundidos o complementados en todo el *corpus* paulino, y tanto en la *Peshitta NT* como en la versión harqleana ambos términos son traducidos por el mismo término.[1187]

Podría argumentarse (no sin legitimidad) que este vocabulario no refleja necesariamente un recurso al vocabulario bíblico. Es cierto que el término ܫܘܠܛܢܐ forma parte de un vocabulario político habitual sin que se necesite apelar a referencias bíblicas. Pero no creemos que sea el caso. La paráfrasis no es un recurso habitual en Juan de Éfeso, quien suele abundar en expresiones y términos técnicos griegos.[1188] Asimismo, las resonancias paulinas resultan evidentes en un vocabulario que se refuerza por el segundo elemento sobresaliente del vocabulario. Encontramos nuevamente la figura del Anticristo, cuya inclusión en relación con la figura de Efrén de Amida refleja un indicio revelador del sentido mimético del devenir histórico a partir del cual que Juan de Éfeso atribuía a la persecución. Este aspecto se refuerza porque el vocabulario empleado para definir a Efrén[1189] presenta interesantes similitudes con el aplicado al metropolita Abraham, y porque ambos se vinculan de la misma manera a la figura del "falso Mesías". Para Juan, ambos personajes son asimilables al Anticristo de los cuales era un antitipo. Al mismo tiempo, el obispo que desencadenó la persecución se constituía como un *tipo* del primer Anticristo, realizando las mismas cosas que realizará el falso Mesías en el fin del mundo.

El vocabulario al que recurre Juan de Éfeso, si bien demuestra elementos comunes a los historiadores de la generación anterior, evidencia un cambio de actitud fundamental. Su evocación de la persecución parece sensiblemente distinta a las descripciones de Juan Rufo y Zacarías de Mitilene.

[1184] Este uso está también atestiguado en la *Peshitta AT* de Dn. 7: 27 paralelo a la *masora* שָׁלְטָנָא y a la *Septuaginta* ἐξουσία.

[1185] H. Wish, *Clavis Syriaca. A Key to the Ancient version called Peshito of the four Holy Gospels*. Londres, G. Bell and sons, 1883, p. 12.

[1186] La *GNT* usa ἐξουσία en ese mismo sentido. Mientras que la *Peshitta NT* traduce el término por ܫܠܝܛܢܐ (delimitado por el mismo campo semántico de la raíz ܫܠܛ) la versión filoxeniana traduce por el término ܫܘܠܛܢܐ.

[1187] *Cf.* 1 Cor. 15: 24; Ef. 1: 21; 3: 10; 6: 12; Col. 1: 16; 2: 10.

[1188] S.A. Harvey, *Op. cit.*, pp. 40-42.

[1189] Quien, por otro lado, había llegado al episcopado luego de haber iniciado su carrera en la administración civil, ver *PLRE* 2, pp. 394-396.

La diferencia fundamental radicaba en su percepción de la relación entre la Iglesia y el orden político. En un sentido profundo, Juan de Éfeso se separa de la tradición eusebiana en cuanto a la relación entre religión y orden político. En sus historias es posible percibir una ruptura, evidenciada en el vocabulario bíblico, que se profundizará en los historiadores de la época islámica.[1190] En otras palabras, puede observarse cómo el autor consideraba que la Iglesia anticalcedoniana era un elemento extraño (y a la vez superador) de ese "orden ecuménico" que integraban el imperio y su Iglesia. La oposición del santo al orden político ya no se expresaba en el marco de la unidad entre ambos sino en la radical separación de dos modos de ejercer la autoridad. El primero, a través de la superioridad que le atribuye la santidad, los segundos como parte de un orden corrupto e ilegítimo. Lejos de ser una mera *Kaiserkritik* que legitimaba, pero a la vez limitaba el ejercicio de un poder encarnado en el monarca y que era percibido como providencial, la persecución adquiría para Juan de Éfeso un valor simbólico muy preciso: El antagonismo entre la Iglesia y su entorno o, mejor dicho, entre el santo y un mundo gobernado por fuerzas demoníacas. En este contexto, el santo era el testimonio del carácter superador del plan divino para el mundo, en el que un orden político determinado devenía en un elemento accidental de la providencia divina.

Conclusión

Juan de Éfeso apeló a la tradición profética para validar una red de solidaridades consolidada y autónoma con respecto al clero imperial. A diferencia de Juan Rufo o Pseudo Zacarías, estas referencias no apuntaban a legitimar una red de "especialistas en lo sagrado" en competencia por el monopolio de la ortodoxia. Si bien su vocabulario y estructura coincidían, el contexto de producción había cambiado. Tanto Juan Rufo como Pseudo Zacarías demostraban la confianza de una comunidad que se encontraba en una situación en la que, si bien era cuestionado el favor imperial, la situación de equilibrio permitía a los opositores al concilio presentarse con cierta libertad de acción. En cambio, en el periodo que transcurrió entre las composiciones de las *Vidas de los santos orientales* y la *Historia eclesiástica* su autor había perdido progresivamente la esperanza de asegurarse el favor imperial. Además, a la pérdida del acceso a la corte y de las redes de patronazgo de la aristocracia de la capital y la disminución del apoyo en las provincias se sumaba las divisiones internas que minaban cualquier posibilidad de una política coherente. Por consiguiente, la situación de los monofisitas tanto en la capital imperial como en las provincias asiáticas se había deteriorado rápidamente. Mientras tanto, en Siria y Mesopotamia la situación se había vuelto aún más precaria debido a que las divisiones internas y el control calcedoniano los recursos eclesiásticos

[1190] *Cf.* M. Debié, *Op. cit.*, 97-98.

amenazaban con desarticular la densa trama de monasterios monofisitas. Este cambio de escenario contribuiría a una nueva percepción de la relación entre Iglesia e Imperio, caracterizada por un quiebre en la identificación de la comunidad de creyentes con un orden político específico.

Epílogo



ܘܡܛܠܗܕܐ ܐܠܗܐ ܕܬܒܥܬܐ ܒܐܝܕ̈ܝ، ܐܝܫܡ̈ܥܝܠܝܐ ܐܬܬܒܥ ܪܠܢ
ܦܘܪܩܢܐ ܡܢ ܐܝܕ̈ܝܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ. ܘܥ̈ܕܬܢ ܡܢ ܐܦ ܠܐ ܐܬܦܢܝ
ܠܢ. ܡܛܠ ܕܟܕ ܐܫܬܠܛܘ ܛܝܝ̈ܐ. ܠܟܠ ܬܘܕܝܬܐ ܟܠ ܡܕܡ
ܕܐܫܟܚܘ ܒܐܝܕ̈ܝܗ ܢܛܪܘܗ. ܠܘ ܒܨܝܪ ܗܢܝܐܬܐ ܗܘܬ ܠܢ ܕܐܬܦܨܝܢ
ܡܢ ܚܪ̈ܘܡܘܬܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܘܡܢ ܣܢܐܬܗܘܢ ܡܪܝܪܬܐ ܕܠܘܬܢ.[1191]

El epígrafe que abre este último tramo de nuestro recorrido pertenece al historiador monofisita del siglo XIII Gregorio Abu al Faraj (mejor conocido como Bar Hebraeus) quien, al describir la conquista islámica de Siria, celebraba el advenimiento del nuevo orden religioso-político como un acontecimiento liberador. En su valoración manifiestamente positiva del advenimiento del Islam es posible reconocer la evolución secular que experimentó la percepción de aquella acerca de la relación entre religión, identidad comunitaria y orden político después de casi seis siglos de dominio musulmán. Su interpretación de la fulminante victoria musulmana sobre los ejércitos romanos refleja un significativo desplazamiento con respecto a las historias monofisitas en lengua siríaca de los siglos V y VI en la percepción de la relación que existía entre la Iglesia y la monarquía universal romana. Deberíamos añadir que su asociación entre persecución religiosa y cambio de orden político contrasta incluso con las de los cronistas siríacos del siglo VII, quienes interpretaron la invasión árabe en términos catastróficos, integrándola al esquema providencial de la historia que, desde la tradición eusebiana, reconocía la unidad estricta entre Iglesia e Imperio.[1192] Por supuesto, en todos los casos la herejía calcedoniana permanecía como la causa fundamental, pero no exclusiva, de las tribulaciones sufridas por los cristianos. No obstante, es necesario señalar que la significativa diferencia en las percepciones del advenimiento del Islam no debe impedirnos reconocer ciertos elementos de continuidad entre Gregorio y la tradición historiográfica siríaca de los siglos precedentes.

Gregorio había construido los capítulos dedicados a los debates en torno al concilio de Calcedonia y la invasión musulmana de su cronografía a

---

[1191] *Por esto* [la persecución] *el Dios de las venganzas nos liberó de las manos de los romanos por medio de los ismaelitas. Y si bien no nos devolvieron nuestras iglesias, porque bajo la autoridad de los árabes cada secta mantuvo las que poseía, no fue una ventaja menor el habernos liberado de la crueldad de los romanos, y de su odio cruel hacia nosotros*. Bar Hebraeus: *Crónica eclesiástica*, col. 273. El fragmento es en realidad una paráfrasis de Miguel el sirio: *Crónica*, t. II pp. 412-413.

[1192] Tanto S. Brock, *Op. cit.*, pp. 13-14, como R. Palmer, *Op. cit.*, pp. 52 y J.J. Van Ginkel, *Op. cit.*, pp. 175-176 reconocen que las fuentes del siglo VII incorporaron a la invasión islámica en el esquema de la *translatio imperii* sin abandonar explícitamente el esquema eusebiano.

partir de los mismos materiales compuestos entre los siglos V y VII que nosotros hemos analizado a lo largo de estas páginas. En este sentido, la historiografía siríaca medieval se mantuvo fiel a los patrones tradicionales formulados a lo largo del siglo VI. Pero la apropiación de dicha *tradición* no se produjo sin una reinterpretación de sus contenidos. Esta reinterpretación fue el fruto de casi cinco siglos de avatares políticos y religiosos que no se agotaban en el dominio islámico sino que se extendían a las experiencias en la renovada confrontación con la ortodoxia calcedoniana durante la parcial recuperación de los territorios del levante durante el renacimiento bizantino de los siglos X y XI y con los cruzados latinos durante los siglos XI y XII.[1193]

En otras palabras, Gregorio escribió su historia para una comunidad político-religiosa cuya identidad había sufrido una sensible transformación. De la misma manera que para los cronistas del siglo VII, la razón fundamental por la cual el Imperio romano había perdido sus provincias del levante residía en su impiedad. Gregorio veía en la herejía calcedoniana la causa fundamental por la que la providencia divina había liberado al verdadero pueblo de Dios del yugo romano. Pero, al mismo tiempo, la idea de un dominio universal asociado al orden ecuménico cristiano estaba completamente ausente en la obra del patriarca monofisita. En su crónica, el *Imperio de los romanos* era presentado como un elemento circunstancial de la providencia divina o, si se quiere, como un Estado entre otros cuya identificación con el orden ecuménico cristiano era condicional. En este sentido, la invasión islámica era también un instrumento de dicha providencia, no tanto como el castigo a los pecados humanos sino como garante de la existencia misma de la comunidad de fieles. Esta lectura de los acontecimientos del siglo VII había determinado en gran medida la interpretación que Gregorio hizo de los conflictos cristológicos de los siglos V y VI. Su presentación de la historia del cisma entre calcedonianos y anticalcedonianos reflejaba una identidad comunitaria en la cual los vínculos étnicos y regionales se asimilaban a los teológicos hasta el punto de asumir una virtual identidad.[1194] Para Gregorio y sus contemporáneos, ser ܣܘܪܝܝܐ (sirio) significaba no sólo una mera pertenencia religiosa sino que además evocaba una dimensión geográfica y lingüística que los diferenciaba tanto de los ܛܝܝܐ (árabes musulmanes) como de los ܪܗܘܡܝܐ (bizantinos calcedonianos).

Por el contrario, entre los siglos V y VII, la historiografía anticalcedoniana, ya sea en lengua griega o siríaca, se circunscribía a los límites estrictos de una tradición en la cual la Iglesia, en tanto *corpus,* se identificaba

[1193] Sobre el tema, ver F. Micheau, "Eastern Christianities (eleventh to fourteenth century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites" en M. Angold, (ed.) *The Cambridge History of Christianity. 5 Eastern Christianity*, 2008, pp. 382-386.

[1194] En este sentido, Gregorio fue claramente heredero de las ideas de Miguel el sirio: *Crónica* t. II pp. 192, 361-395, 540-545. Sobre la concepción de la identidad comunitaria en Miguel el Sirio ver J.J. Van Ginkel, *Op. cit.*, pp. 183-184; D. Weltecke, "Michael the Syrian and Syriac Orthodox Identity," *Church History and Religious Culture*, 89, 2009, pp. 115-125.

primariamente con una nueva nación (Gr. ἐθνός Syr. ܥܡܡܐ) y un nuevo orden político con aspiraciones ecuménicas. Dentro de esta percepción de la identidad cristiana, la ortodoxia jugaba un papel central en la delimitación de aquello que permanecía al interior del orden ecuménico. Pero a la vez, al mismo tiempo, la definición de la ortodoxia exigía la subordinación (no exenta de negociaciones) de formas heterogéneas de identificación (geográficas y culturales) al universalismo de la religión cristiana. La expresión política de esta nueva "nación", el *Imperio de los romanos*, estaba indisolublemente ligada a la noción de ortodoxia sin la cual, no podía haber unidad política.

Así, la universalidad cristiana permanecía sólidamente ligada al orden político imperial. La tendencia a la unidad y la cohesión tanto en términos jurisdiccionales, como litúrgicos y teológicos que sancionaba ideas y prácticas válidas e inválidas, solo podía desarrollarse en el marco de un Estado burocrático y centralizado. La coexistencia de diversas y cambiantes *tradiciones* que, a partir de la identificación más o menos real con una sede episcopal, reivindicaban un origen apostólico era potencialmente contradictoria con el principio unificador que, en última instancia, las categorizaba en los campos de la ortodoxia y la herejía.

En esta dinámica, los historiadores anticalcedonianos del siglo V y VI no fueron el emergente de una identidad distintiva sino que, por el contrario, sus relatos fueron el resultado de un intento de establecer el monopolio de la definición de ortodoxia. Ellos fueron parte de una élite cristiana (o al menos una fracción de aquella, que comprendía un cambiante entramado social de laicos y eclesiásticos) que, en el complejo proceso de constituir su propia identidad, recompusieron el pasado con el fin de legitimar sus propias aspiraciones a monopolizar el acceso a lo sagrado en el marco de un Estado burocrático que hacía de la exclusión un discurso dominante. Por lo tanto, las historias narradas por ellos no obedecían a la necesidad de expresar una identidad distintiva, y mucho menos liberarse del yugo romano, sino a la voluntad de forjar su propia *tradición* que estaba orientada a imponer una interpretación de la historia en el marco ecuménico del orden cristiano romano.

En estas páginas hemos explorado algunos de los mecanismos concretos por los cuales esta élite intentó, con desigual éxito, generar dicho monopolio de lo sagrado. Aquellos mecanismos no suponían una alteridad absoluta ni una cultura marginal con respecto a sus rivales, sino la aplicación de modelos tradicionales en una nueva (e inestable) situación. De esta manera, la concepción cristiana de la historia condicionó los modelos adoptados por la historiografía anticalcedoniana. Ya sea bajo la forma de *Historias eclesiásticas* o de relatos hagiográficos, el esquema providencialista de la historia de salvación mantuvo su validez, aun cuando ésta podía ser manipulada en virtud de modelos que reforzaban o cuestionaban la injerencia del poder civil en los asuntos eclesiásticos.

Por otra parte, el discurso ascético se integraba a dicha narrativa histórica como el mecanismo por medio del cual era posible delimitar los conceptos de ortodoxia y herejía. En este sentido, el discurso histórico transitaba caminos paralelos a los de la polémica teológica. Para los historiadores de la Iglesia, la teología, aunque nunca ausente, permanecía en un segundo plano. En tanto eran los sujetos centrales del relato histórico, el papel doctrinal de los padres monofisitas se encontraba sometido a la validación por medio de su dimensión pastoral. Aprehender las enseñanzas de los padres era una operación estrechamente vinculada a la lectura de sus vidas como modelo de verdadero liderazgo cristiano y, sin la dimensión ético pastoral, el discurso teológico quedaba circunscrito a la ambiguo terreno de la especulación. La mortificación del cuerpo, la oración, la lectura de las escrituras y los padres, la protección de los débiles, los milagros y, cuando lo requería, martirio por la ortodoxia, eran claves indispensables (aún cuando fueran meras formulaciones retóricas) que confirmaban la legitimidad de sus doctrinas.

Por último, la concepción cristiana del pasado como revelación de la voluntad divina exigía que todo evento contenido en él encontrara su punto de anclaje en la historia sagrada. De esta manera, la Biblia constituía el elemento decodificador por excelencia. Así el concepto de *mímesis* se desplazaba del discurso ascético teológico al historiográfico en el que la exégesis fluía en ambos sentidos. En primer lugar porque el texto bíblico permitía atribuir significados específicos a los eventos históricos en tanto los episodios de la historia sagrada eran *typoi* identificables en las acciones de los hombres. Pero, en segundo lugar, porque el discurso histórico constituía una forma de exégesis que abría una grieta en el muro que clausuraba la revelación divina, permitiendo que el texto sagrado nunca permaneciera cerrado sino que, por el contrario, se abriera a nuevas interpretaciones.

No obstante la armonía en temas e imágenes, la evolución misma de la polémica generó nuevos escenarios que determinaron la mirada con la que éstos abordaron la historia del cisma y su percepción del monofisismo en la Iglesia. En este sentido hemos delimitado –de una manera un tanto artificial- dos etapas de la historiografía anticalcedoniana en lengua siríaca. La primera generación de historiadores anticalcedonianos surgió como una respuesta a los desafíos que presentaban los intentos de conciliación establecidos en torno al *Henoticón*. La búsqueda de una fórmula teológica aceptable a todos los actores en el debate consolidó en dos campos opuestos un conjunto heterogéneo de posiciones (favorables y contrarias) en torno a la validez y el alcance de las disposiciones sancionadas en Calcedonia. En este sentido, la sanción del edicto imperial podría ser entendida no tanto como un intento de conciliación sino como el momento conclusivo del proceso formativo de facciones opuestas cuyas identidades aparecen nítidamente definidas.

En este contexto, la primera generación de la historiografía anticalcedoniana en lengua siríaca fue el resultado de la apropiación por parte

de los círculos monásticos sirios ligados al liderazgo carismático de Severo de Antioquía de un conjunto de relatos históricos, producidos en los monasterios palestinos -o directamente vinculados a ellos- y que fueron escritos en lengua griega en los años que van de la promulgación del edicto hasta la consagración de Severo como patriarca. Dichas obras circularon en el oriente siríaco en forma de traducciones y epítomes que ofrecían al lector una visión homogénea de la Iglesia anticalcedoniana que se remontaba, por medio de las figuras emblemáticas de la resistencia al concilio (Dióscuro, Pedro el íbero, Timoteo Eluro, Pedro Mongo y Pedro el batanero), hasta el pilar de la lucha contra el nestorianismo, Cirilo de Alejandría y más allá hasta el propio Atanasio. La apropiación de dichos textos se produjo con el objetivo de extender dicho linaje ortodoxo hasta el mismo Severo quien, a su vez, se transformaba en el legítimo heredero de esta *tradición*.

Esta primera generación se percibía dentro de los límites de la Iglesia imperial y las diferencias teológicas no habían cristalizado en dos jerarquías eclesiásticas divergentes y autónomas. Las frecuentes alusiones a la competencia por el control de iglesias y santuarios y los debates en torno a la validez de los sacramentos impartidos por el clero herético confirman esta apreciación. Las estrategias de diferenciación desplegadas por los historiadores del período estaban dirigidas no tanto a establecer una separación formal como a reforzar sus posiciones como "especialistas en lo sagrado" en el marco de la Iglesia "una, santa, católica, apostólica y ortodoxa". En la *Historia eclesiástica* de Zacarías, el concilio de Calcedonia es presentado como una reivindicación del nestorianismo condenado veinte años antes. Su autor estructuró la historia de los conflictos producidos entre los años 451 y 491 como la lucha entre *tradición* y *transgresión* separando ortodoxia y herejía en dos campos claramente delimitados. Pero la unidad intrínseca entre Iglesia e Imperio quedaba claramente expresada en la incondicional aprobación del *Henoticón* como único instrumento capaz de reestablecer el orden perdido en el concilio. Estas mismas ideas animaron sus obras biográficas republicadas en la década del 510 con el fin de promover el liderazgo de su amigo y colega Severo –y con ella, su interpretación del *Henoticón*- como única alternativa para alcanzar la unidad eclesiástica.

Por el contrario, para su contemporáneo Juan Rufo la radical oposición a cualquier compromiso con la herejía, incluso en el marco de una interpretación monofisita del *Henoticón,* enmarcaba al concilio y el cisma subsiguiente en un marco litúrgico escatológico en el que el destino del orden político se vinculaba estrechamente a la ortodoxia. Para Juan Rufo la supremacía espiritual de los santos padres monofisitas, principalmente Pedro el íbero, y de las comunidades monásticas ligadas a su memoria por el lazo de la comunión, eran los únicos pilares sobre los que se asentaba la verdadera y única Iglesia. La compleja composición de relato taumatúrgico, literatura sapiencial y

tipología bíblica que caracteriza a sus obras, constituía a esta Iglesia como un orden supraterreno y una instancia superior a todo orden político.

La segunda generación de historiadores anticalcedonianos coincidió con el afianzamiento de la teología calcedoniana como ortodoxia oficial. En este sentido, la definitiva adopción de la definición de fe del concilio fue coincidente con una imposición del poder civil en los asuntos eclesiásticos y la generalización de una concepción burocrática del oficio episcopal que, combinados con la centralización de la autoridad eclesiástica en el patriarcado ecuménico, constituían el centro del programa "restaurador" en materia religiosa del emperador Justiniano.

Al respecto, hemos señalado un cambio tanto en la intensidad como en el carácter de las medidas coercitivas diseñadas desde el poder sobre la disidencia religiosa. Ante esta transformación radical de la correlación de fuerzas entre Estado e Iglesia, el desplazamiento de la disidencia religiosa hacia los márgenes del orden jurídico determinó la percepción que tenían los historiadores anticalcedonianos de su relación con la monarquía cristiana. Este desplazamiento está en estrecha relación con las medidas coercitivas más explícitas dirigidas contra otras formas de disidencia religiosa en este período. El endurecimiento de la legislación justinianea y post justinianea contra judíos, samaritanos, paganos y herejes guardaba un paralelo con las medidas dirigidas específicamente contra los monofisitas, a pesar de que su ortodoxia doctrinal (basada en el símbolo de Nicea-Constantinopla) no era puesta en duda. A partir de la década del 530, la desestructuración de la jerarquía monofisita en Siria y Mesopotamia, construida sobre las bases del liderazgo carismático de Severo, obligó a los historiadores monofisitas de la segunda mitad del siglo VI a buscar en los motivos martirológicos un discurso legitimante que resignificaba su percepción de la Iglesia y su relación con el orden político.

Pocos años después de la muerte de Justiniano, un monje de la región de Amida en Mesopotamia se avocó a la composición de una continuación de la *Historia eclesiástica* de Zacarías en la que las tribulaciones sufridas por la Iglesia monofisita (en especial sus líderes en el exilio) eran consideradas un vaticinio del inminente triunfo de la ortodoxia y de la definitiva unificación de la Iglesia. Su interés, primariamente local, reflejaba claramente un proceso de "provincialización" de un anticalcedonianismo sirio residual en torno a los centros monásticos vecinos a la ciudad de Amida que, sin embargo, mantenía las esperanzas de la reunificación de la Iglesia universal a partir del dogma monofisita. La cuidadosa yuxtaposición de diferentes documentos que intercalaban eventos seculares -en particular los vaivenes de la guerra en la frontera oriental- y los testimonios de los padres monofisitas encuadraba la historia en un contexto escatológico que confirmaba la intrínseca relación entre ortodoxia y destino político. Esta relación permanecía a menudo implícita en la estructura misma de la obra, que incorporaba numerosas digresiones aparentemente desvinculadas al argumento principal -como la mención de las

obras teológicas de Mara de Amida o la incorporación de la leyenda de Constantino y el Papa Silvestre en el libro I, cuyo interesante significado político ha quedado fuera de este estudio. [1195]

Unos pocos años antes, Juan de Éfeso guardaba las mismas esperanzas al describir los combates por la ortodoxia emprendidos por los monjes sirios en su *Vidas de los santos orientales* como la natural continuación de su vocación ascética. Desde su exilio en la capital, su autor ponía el discurso hagiográfico al servicio de la polémica religiosa al instituir el carisma monástico como constructor de un liderazgo espiritual que se oponía radicalmente a los poderes de este mundo.

A pesar del claro predominio de testimonios provenientes de Siria y alta Mesopotamia la lógica que regía a las *Vidas de los santos orientales* no era ni regional ni étnica. Por el contrario, el criterio que guío la selección de testimonios parece estar orientado a la legitimación del núcleo de exiliados en Constantinopla. Al construir la radical oposición entre la espiritualidad del santo y el mundo como eje fundamental en la distinción entre ortodoxia y herejía, el autor respondía a las necesidades pastorales de una élite eclesiástica dispersa que se dirigía a comunidades lejanas. En este sentido, el objetivo de su autor era promover la reconstrucción de dicha jerarquía a partir de una cadena de autoridad de laicos, santones, sacerdotes, patriarcas y obispos en clara oposición a una jerarquía vinculada a los poderes seculares.

La radical oposición entre mundanidad y espiritualidad que se proyectaba a la oposición entre el poder civil y la autoridad espiritual se profundizó treinta años después en el tono pesimista de su *Historia eclesiástica*. En este sentido, la crisis que atravesó el Imperio luego de la muerte de Justiniano habilitaba una reflexión acerca de la relación entre orden político e identidad religiosa que evidenciaba un cierto distanciamiento con respecto a una monarquía que se había volcado definitivamente por la herejía.

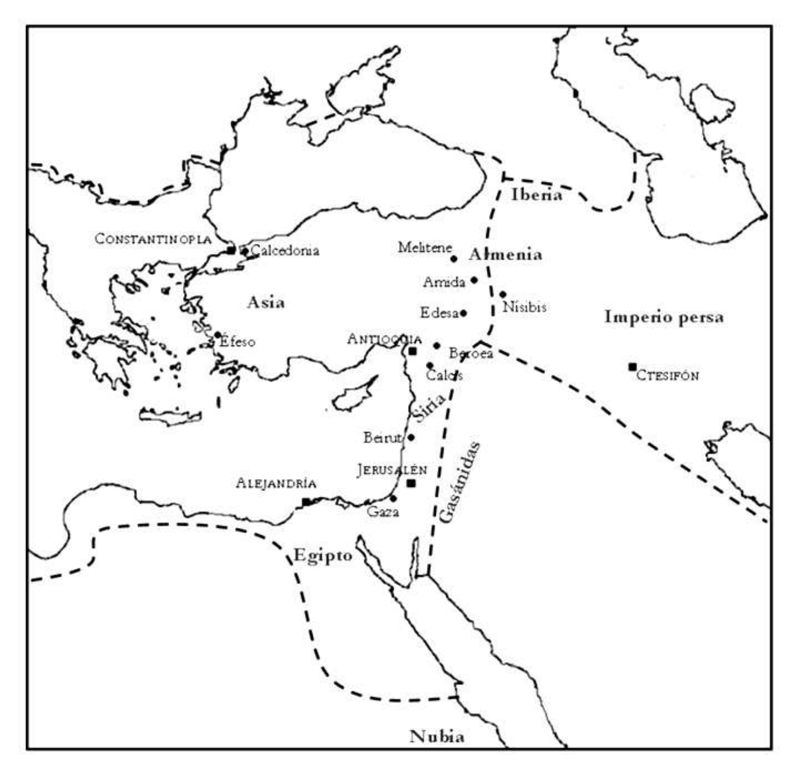
Pero los parámetros de la disputa cambiaron abruptamente a partir de la primera mitad del siglo VII. Primero, la breve pero significativa conquista persa sobre los territorios de Siria, Palestina y Egipto (604-628) y luego la imposición de la hegemonía islámica desde la segunda mitad del siglo VII distanciaron espacialmente a los monofisitas del orden romano. A pesar de los últimos intentos de conciliación teológica emprendidos por el emperador Heraclio en torno a al monotelismo y el monoenergismo, el cisma había alcanzado un punto de no retorno. La unificación entre los cristianos del cercano Oriente y sus correligionarios de Occidente (tanto griego como latino) no volvería a ser una posibilidad hasta el advenimiento del Imperialismo europeo.

Los cristianos del cercano Oriente en los siglos que siguieron a la invasión musulmana, cualquiera que fuera su lengua u observancia religiosa,

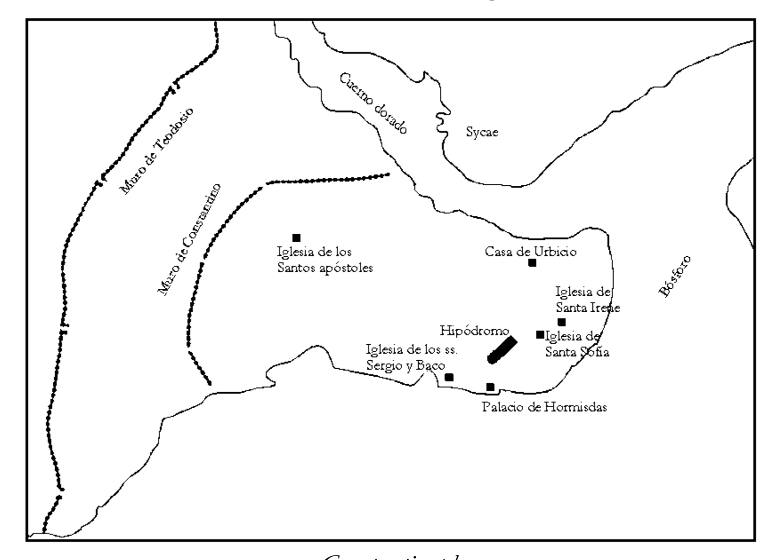
[1195] Zacarías de Mitilene: *Historia eclesiástica,* pp. 56-65.

continuaron escribiendo acerca del pasado. Pero los modelos literarios y los temas que inspiraron las obras entre la primera mitad del siglo VII y la primera mitad del siglo IX fueron notoriamente diferentes. Con la *Historia* de Teofilacto de Simocata (escrita c. 629) se interrumpió la larga tradición de historia secular centrada en la imitación de los historiadores clásicos, de la misma manera que Evagrio (c. 590) fue el último escritor de *Historias eclesiásticas* al estilo de Eusebio. Por el contrario, otras formas de abordar el pasado (como la hagiografía y la crónica) gozarán de un dominio absoluto como géneros historiográficos por los próximos dos siglos. [1196] Este desplazamiento en el formato en que era presentado el pasado no sólo obedecía al derrumbe de las formas culturales que caracterizaron a la πόλις, y su reemplazo por una cultura que se definía como primariamente cristiana, sino también a la profunda reorganización política que experimentó el Mediterráneo oriental a partir del siglo VII. [1197] Si bien la polémica continuará hasta nuestros días, los temas y motivos que habrán de inspirarla serán esencialmente diferentes.

[1196] Sobre la crónica universal cristiana ver R.D. Scott, *Op. Cit.*, pp. 68-71.
[1197] Averil Cameron, *Op. Cit.,* pp. 254-256.



El cercano Oriente en el siglo VI



Constantinopla

Año	Eventos seculares	Eventos eclesiásticos	Fuentes
431		I concilio de Éfeso	
433		Pedro el íbero en Palestina	
439		Muerte de Melania la joven	Sócrates: *Historia eclesiástica*
444		Dióscuro patriarca de Alejandría	
449		Tomo de León II concilio de Éfeso	Geroncio: *Vida de Melania* Sozómeno: *Historia eclesiástica*
450	Marciano emperador	¿Muerte de Nestorio?	
451		Concilio de Calcedonia, deposición de Dióscuro Proterio patriarca de Alejandría y Teodosio patriarca monofisita de Jerusalén Pedro el íbero obispo de Maiuma	Teodoreto: *Historia eclesiástica*
452		Restauración de Juvenal de Jerusalén Exilio de Pedro el íbero	
454		¿Muerte de Dióscuro?	
455	Saqueo de Roma por los Vándalos		Teopisto: *Vida de Dióscuro*
457	León I emperador	Asesinato de Proterio Timoteo Eluro patriarca de Alejandría	
460		Exilio de Timoteo Eluro	Timoteo Eluro: *Contra eos qui dicunt duas naturas*, *Contra el concilio de Calcedonia y el Tomo de León,*
469		Pedro el batanero patriarca de Antioquía	
471		Primer exilio de Pedro el batanero	
474	Zenón emperador		
475	Rebelión de Basilisco		*Historia Eclesiástica* en copto
476	Deposición de Rómulo Augústulo	Segundo exilio de Pedro el batanero	Prisco: *Historia bizantina*
477		Pedro Mongo patriarca de Alejandría	

479		Asesinato del patriarca Esteban de Antioquía	
482		Promulgación del *Henoticón*	
483	Rebelión de Illo	Cisma de Acacio	Zacarías: *Vidas de Isaías, y Pedro el íbero?*
485		Restauración de Pedro el batanero	
491	Anastasio emperador	Muerte de Pedro el íbero	Juan Rufo: *Vida de Pedro el íbero* y *De obitu Theodosii* Zacarías: *Historia eclesiástica*
504	Guerra romano- persa		Juan Diacrinómenos: *Historia eclesiástica* Josué el estilita: *Crónica*
512		Severo patriarca de Antioquía	Teodoro Lector: *Historia eclesiástica*
514	Rebelión de Vitaliano	Sínodo de Tiro El libelo de Hormisdas	Juan Rufo: *Pleroforias?* Traducción de la *Vida de Dióscuro* al siríaco
518	Justino I emperador	Exilio de Severo de Antioquía	¿Zacarías: *Vida de Severo?*
527	Justiniano emperador		
528		Efrén de Amida patriarca de Antioquía	
532	Revuelta de Nika	Conversaciones entre monofisitas y calcedonianos en Constantinopla	
533		Teodosio I patriarca de Alejandría Antimio patriarca de Constantinopla	
536		Sínodo antimonofisita en Constantinopla Misión de Juan de Tella	Juan de Beth Aftonia: *Vida de Severo*
548	Muerte de Teodora		*Vida de Juan Bar Aftonia*
552		Eutiquio patriarca de Constantinopla	
553		II concilio de	Liberato: *Breviarium*

		Constantinopla Misión de Jacobo Bu'rdaya	Procopio: *Guerras*
565	Justino II emperador	Deposición de Eutiquio Juan III patriarca de Constantinopla Muerte Teodosio de Alejandría	Procopio *Anecdotae* Juan de Éfeso *Vidas de los santos orientales* Pseudo-Zacarías: *Crónica*
571		Segundo *Henoticón*	Juan Malalas: *Crónica*
575		Cisma entre sirios y egipcios	
577	Tiberio II emperador	Restauración de Eutiquio	Agatias: *Historia*
582	Mauricio emperador		Juan de Éfeso: *Historia eclesiástica*
590			Evagrio: *Historia eclesiástica*
602	Focas emperador		
604	Guerra romano-persa	Reunión de sirios y egipcios	Juan Mosco: *El prado espiritual*
610	Heraclio emperador		
627	Victoria romana en Nínive		*Chronicón Paschale*
633		Doctrina del monotelitismo	Teofilacto Simocatta: *Historia*
636	Batalla de Yarmuk		

BIBLIOGRAFÍA



Bibliografía primaria

ACO: Schwartz, E. (ed.) *Acta Conciliorum oecumenicorum.* 4 tomos, Berlín, De Groyter, 1927-1930.

ACTA MARTYRUM: Ruiz Bueno, D. (ed.) *Actas de los mártires*, Madrid, BAC, 1951.

AGATIAS: *Historia,* Niehbur, B. G. (ed.) *Agathiae scholastici Myrinensis Historiarum Libri quinque*. *CSHB* 2, Bonn, Weber, 1828.

APOTHEGMATA PATRUM: Guy, J.C. & Flusin, B. Meunier, M.B. (eds.) *Les Apophtegmes des Pères: Collection systématique.* 3 vol., *SC*, 387, 474, 498, Paris, Cerf, 1993-2005.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA: *Historia de los arrianos, PG* col. 695-796. Robertson, A (trad.) *Athanasius Bishop of Alexandria.* Grand Rapids, Eerdmans, 1975 (1891), pp. 728-802.

ATANASIO DE ALEJANDRÍA: *Vida de Antonio,* Bartelink, GJ. (ed.) *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine*. SC 400, París, Cerf, 1994.

ATANASIO: *Conflictos de Severo,* Goodspeed, E. & Crum, W. (eds.) *The conflict of Severus Patriarch of Antioch, by Athanasius. PO* 4.6, 1907, pp. 569-726. Youssef, Y. N. (ed.) *The Arabic Life of Severus of Antioch Attributed to Athanasius of Antioch. PO* 49.4, 2004.

BAR HEBRAEUS: *Cronografía,* Wallis Budge, E. A. (ed.) *The Chronography of Gregory Abu' Al Faraj The son of Aaron the Hebrew Physician. Commonly Known as Bar Hebraeus. Being the first part of his Political History of the World.* Piscataway, Gorgias Press, 2003 (1932).

BAR HEBRAEUS: *Crónica eclesiástica,* Abeloos, J.B. & Lamy, T. J. (ed.) *Chronicon Ecclesiasticum.* 3 vol. Lovaina, Peeters, 1872-1877.

CIRILO DE ESCITÓPOLIS: *Vidas de los monjes de Palestina,* Rice, R. M. (trad.) *Cyril of Scythopolis: The Lives of the Monks of Palestine.* Kalamazoo, Cistercian Publications, 1991.

CRÓNICA DE EDESA: Guidi, I (ed.) *Chronicon edessenum. Chronica Minora I. CSCO* 1/2, *Scriptores Syri* 1/2. 1903-1907, pp. 1-13/1-11.

CRÓNICA DEL 724: Brooks, E. W. & Chabot, I. B. (ed.) *Chronicon Miscellaneum Ad annum domini 724 pertinens. Chronica Minora II. CSCO* 3/4, *Scriptores Syri* 3/4, 1904, pp. 77-156/63-119.

CRÓNICA DEL 813 Brooks, E. W. Chabot, I. B. & Guidi, I. (ed.) *Fragmenta Chronici Anonimi Auctoris Ad annum domini 813 pertinentia. Chronica Minora III. CSCO* 5/6, *Scriptores Syri* 5/6, 1905-1907, pp. 243-260/185-196.

CRÓNICA DEL 846 Brooks, E. W. & Chabot, I. B. (ed.) *Chronicon Miscellaneum Ad annum domini 846 pertinens. Chronica Minora II. CSCO* 3/4, *Scriptores Syri* 3/4, 1905-1907, pp.157-237/123-179.

CRÓNICA DE JOSUÉ EL ESTILITA: Wright, W. (ed.) *The Chronicle of Joshua the Stylite.* Cambridge, Cambridge University Press, 1882.

CRÓNICA DE SEERT. Scher, A. (ed) *Histoire nestorienne (Chronique de Seert).* (Primera parte) *PO* 7.2, 1911, pp. 98-203; (Segunda parte) *PO* 13.3, 1919, pp. 438-639.

CRÓNICA MARONITA: Brooks, E. W. & Chabot, I. B. (ed.) *Chronicon Maroniticum. Chronica Minora II. CSCO* 3/4, *Scriptores Syri* 3/4, Lovaina, Peeters, 1904, pp. 43-74/3-57.

CRÓNICA DE HUZISTÁN: Brooks, E. W. Chabot, I. B. & Guidi, I. (ed.) *Documentum Nestorianum. Chronica Minora III. CSCO* 5/6, *Scriptores Syri* 5/6, Lovaina, Peeters, 1905-1907, pp. 371-378/299-303.

DENHA: *Vida de Maruta de Takrit,* Nau, F. (ed.) *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du Traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*. *PO* 3.1, 1909, pp. 52-96.

ELÍAS DE NÍSIBIS: *Crónica,* Brooks, E.W. (ed.) *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum I*, *CSCO* 62, *Scriptores Syri*, 21/23, Lovaina, Peeters, 1910; *idem*, *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum II*, *CSCO* 63, *Scriptores Syri* 22/24, Lovaina, Peeters, 1910.

ELIAS DE DARA: *Vida de Juan de Tella.:* Brooks, E.W (ed.) "Vita Iohannis Episcopi Tellae." *Vitae apud Monophysitas Celeberrimorum I*, *CSCO* 7/8, *Scriptores Syri* 7/8, Lovaina, Peeters, 1907, pp. 31-95/21-60; Ghanim, J. *The biography of John of Tella (d. A.D. 537)* PhD Thesis, University of Wisconsin, Madison, 1970.

EUSEBIO DE CESÁREA: *Historia eclesiástica*, Lake, K & Oulton, J.E.L. (eds.) *Eusebius. Ecclesiastical History.* 2 vol, Londres, Loeb, 1942.

EUSEBIO DE CESÁREA: *Vida de Constantino,* Cameron, A., Hall S. (trad.) *Eusebius Life of Constantine.* Oxford, Oxford University Press, 1999.

EUSTRACIO: *Vida del patriarca Eutiquio*, Laga, C. (ed.) *Eustratii Presbyteri Vita Eutychii Patriarchae Constantinoplitani. Corpus Christianorum Series Graeca*, París, Brepols, 1992.

EVAGRIO ESCOLÁSTICO *Historia eclesiástica,* Withby, M. (trad.) *The Ecclesiastical History of Evagrius scholasticus*. Liverpool, Liverpool University Press, 2000.

FILOSTORGIO: *Historia Eclesiástica,* Bidez, J. (ed.) *Philostorgius Kirchengeschichte. GCS* 21, Leipzig, J.C. Hinrich, 1913.

FILOXENO MABBUG: *Carta a los monjes de Beth Gaugal,* Vaschalde, A.A. (ed.) *Three Letters of Philoxenus.* Roma, Academia dei Lincei, 1902.

FILOXENO MABBUG: *Carta a los monjes de Senoun,* De Halleux, A. (ed.) *Philoxenus, Lettre aux Moins de Senoun*, CSCO 231/232, *Scriptores Syri* 98/99, Lovaina, Peeters, 1963.

FLAVIO JOSEFO: *Antigüedades Judaicas:* Thackeray, H. St. J.; *Marcus*, R.; Wikgren, A; Feldman, L. H. (eds.) *Jewish Antiquities.* 5 vol. Londres, Loeb, 1965.

GERONCIO: *Vida de Melania la Joven,* Clark, Elizabeth A. (ed.) *The Life of Melania the Younger: Introduction, Translation and Commentary.* Nueva York, Mellen Press, 1984.

HERÓDOTO: *Historias,* Goodley, A. D. (ed.) *Herodotus*. 4 vol. Loeb Classical Library 117-120, Londres, Harvard University Press, 1990 (1925).

HISTORIA ACEFALA: Martin, A (ed) *Histoire "acéphale" et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie*. *SC* 317, Paris, Cerf, 1985.

JACOBO DE EDESA, *Crónica,* Brooks, E. W. Chabot, I. B. & Guidi, I. (ed.) *Chronicon Iacobi Edeseni. Chronica Minora III. CSCO 5/6, Scriptores Syri* 5/6 Lovaina, Peeters, 1905-1907, pp. 261-330/199-258.

JUAN DE BETH AFTONIA: *Vida de Severo de Antioquía,* Kugener, M.A. (ed.) *Vie de Sévere Patriarche d'Antioche*. *PO* 2.1, 1907, pp. 122-180.

JUAN DE NIKIU *Crónica.* Charles, R. H. (trad.) *The chronicle of John, bishop of Nikiu.* Londres, Oxford University Press, 1916.

JUAN DE EFESO: *Historia eclesiástica.*, Brooks, E.W. (ed.) *Iohannes Epheseni. Historiae ecclesiasticae pars tertia. CSCO*, 105/106, *Scriptores Syri* 54/55, Lovaina, Peeters, 1935-36.

JUAN DE ÉFESO: *Vidas de los santos orientales,* Brooks, E.W. (ed.) *Lives of the Eastern saints. PO* 17.1, pp. 1-307, 1923; *PO* 18.4, 1924, pp. 514-698; *PO* 19.2, 1925, pp. 153-285.

JUAN DIAKRINOMENOS: *Historia eclesiástica*, Hansen, G.C. (ed.) *Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte*, *GCS NF* 3, Berlin, Akademie, verlag, 1971. pp. 152-157.

JUAN MALALAS: *Cronografía,* Dindorf, L (ed.) *Ioannis Malalae. Cronographia. CSHB*, Bonn, Weber, 1880.

JUAN MOSCO: *El prado espiritual,* Roüet de Journel, M.-J. (ed.) *Jean Moschus: Le Pré spirituel. SC* 12, París, Cerf, 1946.

JUAN RUFO: *Pleroforias*, Nau, F. (ed.) *Jean Rufus évêque de Maïouma. Plerophories. PO* 8.1, 1912, pp. 8-194.

JUAN RUFO*: Conmemoración de la muerte de Teodosio de Jerusalén:* Brooks. E.W (ed.) *Narratio de obitu Theodosii Hierolymorum et Romani monachi. Vitae Virorum apud monophysitas celeberrimorum I. CSCO* 7/8, *Scriptores syri* 7/8, Lovaina, Peeters, 1907, pp. 21-27/13-19. C. Horn, & R. R. Phenix, (eds.) *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Leiden, Brill, 2008. pp. 282-301.

JUAN RUFO: *Vida de Pedro el Íbero.* Raabe, R (ed.) *Petrus Der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen und Sittengeschichte des Fünften Jahrhunderts.* Leipzig, J.C. Hinrich, 1895. C. Horn, & R. R. Phenix, (eds.) John *Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Leiden, Brill, 2008. pp. 2-281.

LIBERATO DE CARTAGO: *Breviario: Breviarum causae Nestorianorum et Eutychianorum, PL* 68, cols. 963-1052.

MIGUEL EL SIRIO: *Crónica.* Chabot, J. B. (ed.) *Chronique de Michel le Syrien.* 4 vol. París, E. Leroux, 1899-1910.

PALADIO: *Historia Lausíaca:* PG 84 col.995-1278. Budge, W.T. (ed.) *The Paradise of the Holy fathers.* Londres, Chatto & Windus, 1907. pp. 77-278.

PS. DIONISIO DE TELL MAHRE: *Crónica, Chabot*, J.B. (ed.) *Incerti autoris. Chronicon anonymum Pseudo Dionysianum vulgo dictum I. CSCO* 91 /121, *Scriptores syri* 43/44, Lovaina, Peeters, 1927/1949. Chabot, J.B. (ed.) *Incerti autoris. Chronicon anonymum Pseudo Dionysianum vulgo dictum II. Accedunt Iohannis Epheseni Fragmenta. CSCO* 104. *Scriptores syri* 53, Lovaina, Peeters, 1933. Hespel, R (trad.) *Chronicon anonymum Pseudo Dionysianum vulgo dictum II. CSCO* 507, *Scriptores syri* 213, Lovaina, Peeters, 1989.

PRISCO: *Historia bizantina,* Dindorf, L. (ed.) *Historici Graeci Minores* Leipzig, Teubner, 1870, pp. 275-352.

PROCOPIO: *Anecdotae*, Dindorf, L. (ed.) *Procopius.* Vol 3, *CSHB*, Bonn, Weber, 1888, pp. 3-166.

PROCOPIO: *De Bellis,* Dewing, H. B. (ed.) *Procopius. History of wars.* Vol I y II, Londres, Loeb, 1914.

RUFINO DE AQUILEIA: *Historia eclesiástica*: Amidon, P. R. (trad.) *The Church History of Rufinus of Aquileia.* Nueva York, Oxford University Press, 1997.

SEVERO DE ANTIOQUÍA: *Cartas*, Brooks, E. W. (Ed.) *A collection of letters of Severus of Antioch from numerous Syriac manuscripts. PO* 12, 1919, pp. 175-342, *PO* 14, 1921, pp. 3-298.

SEVERO DE ANTIOQUÍA: *Homilías, Guidi* I. (Ed.) *Les "Homiliae cathedrales" de Sévère d'Antioche. Homélies XCIX à CIII / traduction syriaque de Jacques d'Édesse. PO* 22.2, 1930, pp. 206-310.

SEVERO IBN AL-MUQAFFA': *Historia de los patriarcas de Alejandría,* Evetts, B (ed.) *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria II From Peter I to Benjamin I (661 BC). PO* 1.2, 1904, pp. 383-518.

SÓCRATES ESCOLÁSTICO: *Historia eclesiástica*, Maraval, P. & Périchon P. (eds.) *Socrate de Constantinople: Histoire ecclésiastique*, 4 vol. *SC* 477, 493, 505, 506, París, Cerf, 2004-2007.

SOZÓMENO: *Historia eclesiástica*, Festugière, I. A.-J., Grillet, B., Sabbah, G. (eds.) *Sozomène: Histoire ecclésiastique, Livres I-II,* SC, 306, París, Cerf, 1983.

TEODORETO DE CIRROS: *Historia Eclesiástica*: Parmentier, L (ed.) *Theodoret Kirchengeschichte.* GCS 44, Leipzig, Teubner, 1911.

TEODORETO DE CIRROS: *Historia Religiosa,* Canivet, P. & Leroy-Molinghen, A. (ed.) *L'histoire des moines de syrie, SC* 234-257, París, Cerf, 1977-79.

TEODORO LECTOR: *Historia eclesiástica,* Hansen, G.C. (ed.) *Theodoros Anangnostes Kirchengeschichte*, *GCS NF* 3, Berlin, J.C. Hinrich, 1971.

TEOPISTO: *Vida de Dióscuro,* Nau, F. N. (ed.) "Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste," *JA* 10.1, 1903, pp. 5-108 y 241-310.

TIMOTEO ELURO: *Contra el concilio de Calcedonia y el Tomo de León,* Nau, F. (ed.) *Documents pour servir a l'Histoire de l'eglise nestorienne. PO* 13.2, 1919, pp. 218-236.
TIMOTEO ELURO: *Contra eos qui dicunt duas naturas*, Ter-Mekettschian, K. & Ter-Minassiantz, E. (eds.) *Timotheus Älurus' des Patriarchen von Alexandrien widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon Festgesentzten lehre*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1908. Nau, F. (ed.) *Documents pour servir à l'Histoire de l'eglise nestorienne. PO* 13.1, 1919, pp. 202-218.
VIDA DE AHUDEMMEH: Nau, F. (ed.) *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du Traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*. En *PO* 3.1, 1909, pp. 15-51.
VIDA DE BARSAUMA: Nau, F., (ed.) "Résumé de monographies syriaques," *ROC* 8, 1913, pp. 270-276; 9 (1914) pp. 113-134.
VIDA DE DANIEL EL ESTILITA: Dawes, E. (trad,) *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver*, Londres, Blackwell, 1948, pp. 1-71.
VIDA DE JUAN BAR APHTONIA: Nau, F. (ed.) *Vie de Jean Bar Aphtonia.* París, Clugnet, 1902.
VIDA DE RABBULA DE EDESA: Overbeck, J.J. (ed.), *S. Ephraemi Syri Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei, aliorumque opera selecta* Oxford, Clarendon Press, 1865.
VIDA SIRÍACA DE SIMEÓN EL ESTILITA: Lent, F. (ed.) "The Syriac Life of Symeon Stylites," *JAOS* 35, 1915-17, pp. 103-198.
ZACARÍAS DE MITILENE: *Historia eclesiástica I*, Brooks, E.W. (ed.) *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta, I.* CSCO 83/87, Scriptores *syri 38,* Lovaina, Peeters, 1919. *Historia eclesiástica II*, Brooks, E.W. (ed.) *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori Vulgo Adscripta, II. Accedit Fragmentum Historiae Ecclesiasticae Dionysii Telmahrensis.* CSCO 84/88, *Scriptores syri* 39, Lovaina, Peeters, 1924.
ZACARÍAS DE MITILENE: *Vida de Isaías:* Brooks, E.W (ed.) V*ita Isaiae monachi. CSCO*, 7/8, *Scriptores syri* 7/8, Lovaina, Peeters, 1907, pp. 3-15/1-10.
ZACARIAS DE MITILENE: *Vida de Pedro el íbero, Brooks*, E.W (ed.) *Fragmentum Vitae Petri Iberi. CSCO*, 7/8, *Scriptores syri* 7/8, Lovaina, Peeters, 1907 pp. 11- 12.
ZACARÍAS DE MITILENE: *Vida de Severo de Antioquía,* Kugener, M. A. (ed.) *Vie de Sévere par Zacharie le scholastique. PO* 2.1, 1907, pp. 7-115.
ZACARÍAS DE MITILENE: *Disputatio de Mundi Opificio,* Minitti Colonna, M. (ed.), *Zacaria Scolastico*, *Ammonio*: *Introduzione, testo critico, traduzione, commentario*. Nápoles, La Buona Stampa, 1973.
ZACARÍAS DE MITILENE: *Contra los Maniqueos, PG* 85, col. 1143-1144.
ZÓSIMO: *Historia nueva*, Bekker, I. (ed) *Zosimus. CSHB*, Bonn, Weber, 1887.

Bibliografía secundaria

Acerbi, S. "Monjes contra obispos. Concilios y violencia monástica en Oriente," en Teja, R (ed.) *Cristianismos marginados. Rebeldes, excluidos, perseguidos*, Aguilar del

campo, Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, 1998, pp. 95-116.
Acerbi, S. *Conflitti politico-eclesiastici in oriente nella tarda antichità: Il II concilio di Efeso (449),* Madrid, Servicios de Publicaciones, Universidad Complutense, 2001.
Acerbi, S. "Eterodossia e coercitio imperiale nei concili Ecumenici del V secolo," *Gerión,* 24, 2006, pp. 355-370.
Aja Sánchez, JR. "Obispos y mártires palestinos el caso de Gaza (s. VI)," *Gerión,* 19, 2001, pp. 569-594.
Aland, K & Aland, B. *The text of the New Testament. An introduction to the critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism,* Grand Rapids, Eerdmans, 1989.
Albert, M & al. *Christianismes Orientaux. Introduction a l'étude des langues et des littératures,* París, Cerf, 1993.
Alexander, P. "The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 41, 1978, pp. 1-15.
Alexander, P. *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1985.
Allen, P. "A New Date for the Last Events in John of Ephesus' Historia Ecclesiastica," *OLP,* 10, 1979, pp. 251-254.
Allen, P. "Zachariah Scholasticus and the 'Historia Ecclesiastica' of Evagrius Scholasticus," *JTS,* 31, 1980, pp. 471-488.
Allen, P. *Evagrius scholasticus the Church Historian,* Lovaina, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1981.
Allen, P. "Some aspects of Hellenism in the early greek church historians," *Traditio*, 43, 1987, pp. 368-381.
Allen, P. "Severus of Antioch and pastoral care" en Allen, P. Mayer, W. & Cross, L. (eds), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, vol. 2, Brisbane, Centre for Early Christian Studies, 1998, pp. 387-400.
Allen, P, & Hayward C.T.R. *Severus of Antioch,* Londres, Routledge, 2004.
Altheim, F. *El dios invicto.* Buenos Aires, Eudeba, 1966 (1957).
Anderson, B. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México, FCE, 2000 (1991).
Andrade, N.J. "The syriac life of John of Tella and the frontier Politeia," *Hugoye,* 12.2, 2009, pp. 199-234.
Armstrong, J. A. *Nations before Nationalism.* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.
Auerbach, E. *Mimesis. La representación de la realidad en la Literatura occidental.* México, FCE, 1942 (1935).
Ayres, L. & Fowl, S. E. "(Mis)reading the Face of God: The Interpretation of the Bible in the Church," *TS,* 60, 1999, pp. 513-28.

Bacht, H. "Die Rolle des orientalische mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519)" en Grillmeier, A. & Bacht, H. *Das Konzil von Chalkedon.* Würzburg, Echter Verlag, 1951, pp. 193-314.
Baltzer, K. *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55.* Minneapolis, Fortress Press, 2001.
Banfi, A. *Habent illi iudices suos. Studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origin del privilegium fori in diritto romano e bizantino*. Milán, Giuffrè, 2005.
Bardill, J. "The Church of Sts. Sergius and Bacchus in Constantinople and the Monophysites refugies," *DOP* 54, 2000, pp. 1-11.
Barker, E. *Social and political though in Byzantium.* Oxford, Clarendon Press, 1957.
Barnes, T. *Athanasius and Constantius*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.
Baumstark, A. *Geschichte der Syrischen Literatur.* Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1922.
Beck, H.G. "Kirche und Klerus im staatlichen leben von Byzanz," *REB*, 24, pp. 1-24, 1966.
Beck, H.G. *Das byzantinische Jahrtausend.* Munich, C.H.Beck, 1978.
Becker, A.H. *Fear of God and the begining of Wisdom. The school of Nisibis and the developement of scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia.* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2006.
Beggiani, S.J. "The typological approach of Syriac sacramental theology," *TS,* 64, 2003, pp. 543-557.
Berkeley, D.S. "Some Misapprehensions of Christian typology in recent literature Scholarship," *Studies in English Literature,* 18.1, 1978, pp. 3-12.
Berman, H. *Law and revolution: the formation of the Western legal tradition*. Cambridge, Harvard University Press, 1983 (Hay trad. castellana *La tradición jurídica occidental*, México, FCE, 1996).
Binns, J. *Ascetics and ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine, 314-631.* Oxford, Clarendon Press, 1994.
Bitton-Ashkelony, B. "Imitatio Mosis and Pilgrimage in the Life of Peter the Iberian," *Le Muséon,* 118, 2005, pp. 45-65.
Blackman, E.C. *Marcion and his Influence.* Londres, S.P.C.K., 1948.
Blaudeau, P. *Alexandrie et Constantinople (451-491) de l'histoire à la gèo-ecclésiologie.* Roma, Ecole française de Rome, 2006.
Blazquez, J.M. "El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa" en Hidalgo De La Vega, M.J. (Comp.) *Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp. 97-121.
Blázquez, J.M. "La vida estudiantil en Beyruth y Alejandría a final del siglo V según la Vida de Severo de Zacarías escolástico. Paganos y Cristianos" *Gerión*, 16, 1998, pp. 415-436; *Gerión*, 17, 1999, pp. 519-530.
Bleckmann, B. "Tendenziöse Historiographie bei Liberatus: Von Proterius bis Athanasios II," *ZAC*, 14, 2010, pp. 166-195.

Bloch, M. & Parry, J. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
Botha, P.J. "A Comparison between the Comments on Daniel in the syriac Commentary on the Diatessaron and the syriac Commentary on Daniel,"*Acta Patristica et Byzantina,* 18, 2007, pp. 1-13.
Bou Mansour, T. "L'eucharistie chez Jacques de Saroug," POr, 17, 1992, pp. 37-59.
Bou Mansour, T. *La Théologie de Jacques de Sarough*, vol. I : *Christologie, Trinité, Eschatologie. Méthode exégétique et théologique*, Kaslik, Bibliothèque de l'université Saint-Espirit, 1999.
Boulos Sony, B.M. "La méthode exégetique de Jacques de Saroug," *POr*, 9, 1979-1980, pp. 67-103.
Bousset, W. & Keane, A.H. *The Antichrist Legend*. Londres, Kessinger Publishing, 1896.
Bowersock, G.W. *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
Boyarin, D. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington/ Indianapolis, Indiana University Press, 1990.
Brock, S. "Syriac Sources for the Seventh-century History," *Byzantine and Modern Greek studies,* 2, 1976, pp. 17-36.
Brock, S. "Syriac Historical writing. A survey of the main sources," *Journal of the Iraqi Academy Syriac Corporation* 5, 1979-1980, pp. 1-30.
Brock, S. "The conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532)," *OCP,* 47, 1981, pp. 87-121.
Brock, S. "Arthur Vööbus' Contribution to Syriac Studies," *Aram* 1, 1989, pp 294-299.
Brock, S. "From Ephrem to Romanos," *Studia Patristica* 20, 1989, pp. 139-151.
Brock, S. "Greek and Syriac in Late Antique Syria," en Bowman, A.K. & Woolf, G. *Literacy and power in the ancient world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 149-160 y 234-235.
Brock, S. "L'eglise de l'Orient dans l'empire Sassanide jusqu'au VIe siécle et son absence aux conciles de l'Empire romain," Istina, XL, 1995, pp. 25-43.
Brock, S. *A Brief outline of Syriac Literature*. Kottayam, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997.
Brock, S. *The Bible in the Syriac Tradition*. Piscataway, Gorgias Press, 2006.
Brock, S "Saints in Syriac: A Little-Tapped Resource," *JECS*, 16, 2, 2008, pp. 181-196.
Brooks, E. W. "The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine schism of 575," *BZ* 30, 1929-1930, pp. 468-476.
Brown, P. "The rise and function of the Holy man in Late antiquity," *JRS,* 61, 1971, pp.80-101.
Brown, P. "A Dark age crisis. Aspects of the Iconoclastic controversy," *English Historical Review*, 88, 1973, pp. 1-34.

Brown, P. "Town, Village and Holy Man. The Case of Syria," en Pippidi, D.M. (ed.) *Assimilation et rèsistance à la culture greco-romaine dans le mond ancien.* Bucarest, Les Belles Lettres, 1976, pp. 213-220.
Brown, P. *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity.* Chicago, University of Chicago Press, 1981.
Brown, P. "The saint as exemplar in Late Antiquity," *Representations,* 3, 1983, pp. 1-25.
Brown, P. *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, Muchnik, 1993 (1988).
Brown, P. *Power and persuation in late Antiquity. Towards a Christian Empire*. Winsconsin, Univ of Wisconsin Press, 1992.
Brown, P. "Arbiters of ambiguity: a role of the late antique Holy man," *Cassiodorus,* 2, 1996, pp. 123-142.
Brown, P. "The Study of Élites in Late Antiquity," *Arethusa,* 23, 2000, pp. 321-346.
Brown, P. *Poverty and Leadership in the later Roman Empire*, Hanover, UPNE, 2002.
Browning, R. "History," en Kenney, E.J. & Clausen, W. V. (eds.) *Cambridge History of Classical Literature.* Vol. II Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 735-742.
Browning, R "Biography," en Kenney, E.J. & Clausen, W. V. (eds.) *Cambridge History of Classical Literature.* Vol. II Cambridge, Cambridge University Press, 1982pp. 723-731.
Burgess, R. "The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic," *BZ,* 86/87, 1993-1994, pp. 47-68.
Burkitt, F.C. *Two Lectures on the Gospels*. Cambridge, Macmillan, 1901.
Burkitt, F.C. *Early Eastern Christianity.* Londres, Macmillan, 1904.
Burkitt, F.C. *The gospel History and it's transmition.* Edimburgo, T.&T. Clark, 1906.
Burton Christie, D. *The word in the desert. Scripture and the quest for Holiness in early Christian monasticism.* Oxford, Clarendon Press, 1993.
Bury, J.B. *History of the later Roman Empire. From the death of Theodosius I to the death of Justinian (from AD. 395 to AD.565).* 2 vol. Londres, Dover Publications, 1923.
Cameron, Alan *Circus factions: Blues and greens at Rome and Byzantium.* Oxford, Clarendon Press, 1976.
Cameron, Averil "Agathias on the Sassanians," *DOP*, 23-24, 1969-1970, pp.67-183.
Cameron, Averil "The early religious policies of Justin II," en Baker, D. (ed.) *The Orthodox Churches and the West*, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 51-67.
Cameron, Averil "Early Byzantine Kaiserkritik," *Byzantine and Middle Greek studies,* 3, 1976, pp. 1-17.
Cameron, Averil "Images of Authority: Élites and Icons in Late sixth Century Byzantium," *Past and Present,* 84, 1979, pp. 3-35.
Cameron, Averil "Late Antiquity-The Total View," *Past and Present,* 88, 1980, pp. 129-135.

Cameron, Averil "Eustratius' Life of the Patriarch Eutychius and the Fifth Ecumenical Council," en J. Chrysostomides (ed.) *Kathegetria*: *Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*. Camberley, Porphyrogenitus, 1988, pp. 225-247.

Cameron, Averil "Models of the Past in the Late six Century: The Life of the Patriarch Eutychius," en G. Clarke, (ed.) *Reading the Past in Late Antiquity*. Canberra, Australian National University Press, 1990, pp. 205-223.

Cameron, Averil *Christianity and the rhetoric of Empire.* Londres, University of California Press, 1991.

Cameron, Averil "Disputations, polemical literature and the formation of opinion in Early Bizantine period," en Reinink, G.J. & Vantisphout, H.L.J. (eds.) *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East. OLA* 42, Lovaina, Peeters, 1991, pp. 91-108.

Cameron, Averil "The Eastern provinces in the Seventh Century AD: Hellenism and the emergence of Islam," en Said, S. *'Hellenismos': quelque jalons pour une histoire de l'identité grecque, Actes du Colloque de Strasbourg, 25-27 octobre 1989*. Leiden, Brill, 1991, pp. 283-313.

Cameron, Averil "Byzantium and the Past in the Seventh Century: The Search for redefinition," en Fontaine, J. & Hillgarth, J.N. (eds.) *The Seventh Century: Change and Continuity, Proceedings of a Joint French and British Colloquium at the Warburg Institute, 8-9 July, 1988*. Londres, Warburg Institute, 1992, pp. 250-276.

Cameron, Averil "Ascetic clousure and the end of Antiquity" en Wimbush, V & Valantasis, R (eds.) *Asceticism.* Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 147-161.

Cameron, Averil "Form and Meaning," en Hägg, T. & Rousseau, P. *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. 2000, Berkeley, California University Press, pp. 72-88.

Cameron, Averil "Democratization Revisited: Culture and Late antique and Early byzantine élites" en Haldon, J. & Conrad, L. I. (eds.) *The Byzantine and Early Islamic Near East VI. Élites old and new.* Princeton, Ashgate, 2004, pp. 91-107.

Caner, D. *Wandering begging monks. Spiritual Authority and the Promotion of monasticism in Late Antiquity.* Berkeley, University of California Press, 2002.

Caner, D. "Towards a Miraculous Economy Christian Gifts and Material "Blessings" in Late Antiquity," *JECS,* 14.3, 2006, pp. 329-377.

Canivet, P. *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr.* París, Beauchesne, 1977.

Capizzi, C. *L'imperatore Anastasio (491-518) studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalitá. OChA,* 184, Roma, Pontificium Institutum orientalium studiorum, 1969.

Capizzi, C. "La politica religiosa ed ecclesiastica di Giustiniano," en Taft, R. (ed.) *The Christian East its institutions & its tought. A critical reflection.* Roma, Edizioni Orientalia Christiana, 1996, pp. 55-84.

Carriker, A. *The Library of Eusebius of Caesarea*. Leiden, Brill, 2003.

Castellan, Á. "La idea de Imperio y la Idea de Iglesia en torno a los problemas planteados por el canon 28 del Concilio de Calcedonia (451)," *Anales de Historia Antigua y Medieval,* 1950, pp. 59-84.
Castellino, G.R. "Observations on the Literary Structure of some Passages in Jeremiah," *Vetus Testamentum,* 30, 1980, pp. 398–708.
Clark, E. "Claims on the bones of Saint: Stephen: The Partisans of Melania and Eudocia," *CH,* 51.2, 1982, pp. 141-156.
Clark, E. *Reading Renunciation: asceticism and scripture in early Christianity*. Princeton, Ashgate, 1999.
Coakley, J.F. *The Church of the East and the Church of England: A History the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission,* Oxford, Clarendon Press, 1992.
Cohn, N. *En pos del milenio.* Madrid, Alianza, 1997, (1957).
Collins, J.J. *The Apocalyptic Imagination*, New York, Eerdmans, 1984.
Congar, Y.M-J. *L'Ecclésiologie du Haut Moyen Age. De Saint Gregoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome.* París, Cerf, 1968.
Cook, D. *Studies in Muslim Apocalyptic,* Princeton, Ashgate, 2002.
Coon, L. *Sacred fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997.
Cox, P. *Biography in Late Antiquity.* Berkeley, University of California Press, 1983.
Cracco Ruggini, L. "Pubblicistica e storiografia Bizantine di fronte alla crisi dell'imperio romano," *Athenaeum*, 43, 1965, pp. 146-183.
Cracco Ruggini, L. "The Ecclesiastical Histories and the pagan Historiography: Providence and Miracles," *Athenaeum,* 55, 1977, pp. 107-126.
Cramer, P. *Baptism & Change in the Early Middle ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
Croke, B. "Justinian, Theodora, and the Church of Saints Sergius and Bacchus," *DOP*, 60, 2006, pp. 25-63.
Croke, B. & Emmet, A. *History and Historians in Late Antiquity.* Sidney, Pergamon Press, 1983.
Crone, P. & Cooke, M. *Hagarism: The Making of the Islamic World.* Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
Cross, R. "Divine Monarchy in Gregory of Nazianzus," *JECS,* 14.1, 2006, pp. 105–116.
Crum, W. E., "Eusebius and Coptic Church Histories," *Proeedings of The Society of Biblical Archaeology*, 24, 1902, pp. 68-84.
Chadwick, H. *Heresy and Orthodoxy in the Early Church.* Aldershot, Variorum, 1991.
Charanis, P. *Church and State in the Later Roman Empire: The religious policy of Anastasius the first, 491-518*. Madison, Kentron Vyzantinōn Ereunōn, 1939.
Chesnut, GF. *The first Christian Histories.* París, Beauchesne, 1976.
Chesnut, R. *Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug.* Oxford, Clarendon Press, 1975.
Chitty, D. *The desert a city.* Nueva York, St Vladimir's Seminary Press, 1995.

Dagron, G. "Judaïser," *TM* 11, 1991, p. 359-380.
Dagron, G. *Empereur et prêtre. Étude sur le Césaropapisme Byzantine*. París, Gallimard, 1996.
Dalmais, I.H. "Raza et Sacrement" en De Clerck, P. & Palazzo, E. (eds.) *Rituels: Melanges offerts a Pierre-Marie Gy*, Paris, Cerf, 1990, pp. 173-82.
Daniélou, J. *Sacramentum Futuri: Etudes sur les origines de la typologie biblique, Etudes de theólogie historique*, Paris, Cerf, 1950.
Dawson, JD. *Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria*. Berkeley, University of California Press, 1992.
De Halleux, A. *Philoxène de Mabbog : sa vie, ses écrits, sa théologie,* Louvain, A M S Press, 1963.
De Halleux, A. "Trois synodes impériaux du VIe siècle dans une chronique syriaque inedite," en Fisher, (ed) *A tribute to Arthur Vööbus : Studier in Early Christian Literature and it's enviroment*, Chicago, Chicago University Press, 1977, pp. 295-307.
De Halleux, A. "Saint Ephrem le Syrien," *RTL ,* 14, 1983 pp. 328-355.
De Lubac, H. "Typologie et allégorisme," *Recherches de science religieuse,* 34, 1947 pp. 180– 226.
De Lubac, H. *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age. Étude historique*, París, Cerf, 1949.
De Lubac, H. *Exégèse Medievale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris, Cerf, 1959.
Debié, M. "Syriac Historiography and Identity Formation," *CHRC,* 89.1-3, 2009, pp. 93-114.
Den Boer, W. "Hermeneutic Problems in Early Christian Literature," *VC,* 1.3, 1947, pp. 150-167.
Delehaye, H. *The legends of the Saints*. Chicago, University of Notre Dame Press, 1961 (1905).
Déroche, V. *Études sur Leontios de Neápolis*. Upsala, Almqvist & Wiksell, 1992.
Déroche, V. "Représentations de l'eucharistie dans la haute époque Byzantine," *TM* 14, 2002, pp. 167-180.
Desreumeaux, A. "La doctrine d'Addaï Essai de Classement des témoins syriaques et grecs," *Augustinianum* 23, 1983, pp. 181-186.
Devos, P. "On D. M.Lang 'Peter the Iberian and his Hagiographers' excerpt from the Journal of Ecclesiastical History," *AB,* 70, 1952, pp. 385-388.
Devos, P. "Quand Pierre l-Ibère vint il a Jérusalem?" *AB*, 86, 1968, pp. 337-350.
Dickie, MW. "The Fathers of the Church and the Evil Eye," en Maguire, H. (ed.) *The Byzantine Magic.* Washington, Dumbarton Oaks, 1995, pp. 9-28.
Dijkstra, JHF. *Religious encounters on the southern Egyptian frontier in Late Antiquity (AD 298-642).* PhD, Gröeningen Universitët, 2005.
http://dissertations.ub.rug.nl/faculties/theology/2005/j.h.f.dijkstra/
Dijkstra, J. & Greatrex, G. "Patriarchs and Politics in Constantinople in the Reign of Anastasius (with a Reedition of O.Mon.Epiph. 59)," Milennium, 2, 2009, pp. 223-264.

Doran, R. *Stewards of the poor: The man of God, Rabbula and Hiba in fifth Century Edessa*. Kalamazoo, Cistercian Publications, 2006.
Downey, G. "The perspective of the early Church Historians," *GRBS,* 4, 1965, pp. 57-70.
Drijvers, H.J.W. "Early forms of Antiochene theology after Chalcedon" en Laga, C., Munitz, JA. y Van Rompay, L. (eds.) *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History offered to Albert Van Roeg. OCA* 18, Lovaina, 1985, pp. 99-113.
Drijvers, H.J.W. "Syrian Christianity and Judaism" en Lieu, J. & al. *The Jews among pagans and Christians: in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 124-146.
Drijvers, HJW. "The school of Edessa: Greek learning and local culture" en Drijvers, JW. & Mac Donald, A. (eds.) *Centres of Learning. Learnig and Location in Pre-Modern Europe and Near East*. Leiden, 1995, pp. 49-59.
Drijvers, H.J.W. "The man of god of Edessa, Bishop Rabbula, and the Urban poor Church and Society in the Fifth Century," *JECS*, 4.2, 1996, pp. 235-248.
Duchesne, L. *Histoire ancienne de l'Eglise*. París, Cerf, 1907-10.
Duchesne, L. "L'emperedeur Anastase et sa politique religieuse," *Melánges de arqueologie et histoire,* 32, 1912, pp. 305-336.
Dunn, J.D.G. "Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3.10–14)," *NTS,* 31, 1985, pp. 523–42.
Duval, R. "Histoire de Edesse," *JA*, 18-19, 1891-1892.
Duval, R. *Literature Syriaque*. Paris, Victoire Lecoffre, 1907.
Dvornik, F. "Emperors, Popes, and General Councils," *DOP* 6, 1951, pp. 1-23.
Dvornik, F. *Early Christian and Byzantine political Philosophy. Origins and Background*. DOS, 9, Washington, Dumbarton Oaks, 1966.
Ehrman, B.D. "Jesus and the Adulteress," *NTS,* 34, 1988, pp. 24-44.
Escolan, P. *Monachisme et l'Eglise. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle: un monachisme charismatique*. Paris, Beauchesne, 1999.
Evans, J. *The Age of Justinian*. Londres, Routledge, 1996.
Ferguson, T.C. The *Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*. Leiden, Brill, 2005.
Fernández, G. "La consagración de Timoteo Eluro como patriarca de Alejandría y el pretendido nacimiento de la Iglesia monofisita Egipcia," *Erytheia*, 7.1, 1986, pp. 49-62.
Fernández Ubiña, J. "La crisis del siglo III: realidad histórica y distorsiones historiográficas," en Estepa, C, Plácido, D, & Trías, J, (eds.) *Transiciones en la Antigüedad y Feudalismo*, Madrid, Akal, 1998, pp. 25-51.
Festugiére, A.J. *Antioche païene et chrétiene. Libanius, Chrysóstome et les moines de Syrie*. París, De Boccard, 1959.
Fishbane, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford, Oxford University Press, 1985.

Flusin, B. "L'Hagiographie Palestiniene et la reception du concile de Chalcedoine," en Rosenquist, J.O. (ed.) *ΛΕΙΜΩΝ Studies presented to Lennard Ryden on His Sixty fifth Birthday.* Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1996, pp. 25-47.
Foss, C. "Syria in Transition, A. D. 550-750: An Archaeological Approach," *DOP* 51 1997, pp. 189-269.
Fowden, G. "The Pagan Holy Man in Late Antique Society," *JHS,* 102, 1982, pp. 33-59.
Fowden, G. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity.* Princeton, Princeton University Press, 1993.
Fowden, E. K., *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran,* Berkeley, University of California Press, 1999.
Francisco, H. "Patrones exegéticos en la hagiografía tardoantigua. Convergencia de modelos proféticos en la Historia Religiosa y el Comentarium In Danielem de Teodoreto de Cirros," *Temas Medievales,* 10, 2001, pp. 7-25.
Francisco, H. "La ciudad, el campo, la pobreza. Aspectos de los liderazgos rurales en la hagiografía siria (siglos V-VI)," en Gallego, J. & García McGaw, C. (eds.) L*a ciudad en el mundo antiguo. Política, agricultura y sociedad.* Buenos Aires, Miño y Dávila, 2007, pp. 181-202.
Francisco, H. "¿Cómo ha sido que la fiel ciudad de Sión se ha convertido en prostituta?" Apuntes sobre la tipología imperial en la historiografía anticalcedoniana," en Campagno, M. Gallego, J. & García Mac Gaw, C.G. (eds.) *Política y religión en el Mediterráneo antiguo*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2009, pp. 339-354.
Frank, G.A. *The Memory of the eyes: Pilgrimage to desert ascetics in the Christian East during the fourth and fifth centuries.* Berkeley, University of California Press, 2000.
Frend, W.H.C. *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa.* Oxford, 1952.
Frend, W.H.C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church.* Oxford, Clarendon Press, 1965.
Frend, W.H.C. *The Rise of Monophysite movement.* Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
Frend, W.H.C. "The monks and the survival of the east roman empire in the fifth century," *Past and present,* 54, 1972, pp. 3-24.
Frend, W.H.C. 'Severus of Antioch and the origins of the monophysite hierarchy," en Neiman, D. & Schatkin, M. (eds.) *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G.V. Florovsky* (OCA 195), Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1973, pp. 261-275.
Frend, W.H.C. *Religion popular and Unpopular in the Early Christian Centuries.* Londres, Variorum, 1976.
Friedriksen, P. "Allegory and Reading God's Book: Paul and Augustine on the Destiny of Israel," en Krott, M. (ed.) *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period.* Leiden, Brill, 2000, pp. 125-149.

Gaddis, M. *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley, University pf California Press, 2005.
Garitte, G. "Textes hagiographiques orientaux relatifs a S. Leonce de Tripoli: II. L'homélie copte de Severe d'Antioche," *LM,* 79, 1966, pp. 335–86.
Garsoian, N. "The arshakundi dinasty," en Hovannissian, R.G. (ed.) *The armenian people form ancient times to modern times. Vol 1. The dynastic periods from Antiquity to fourthteenth Century*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 1997, pp. 63-94.
Garsoian, N. "The Marzapanate (428-652)," en Hovannissian, R.G. (ed.) *The armenian people form ancient times to modern times. Vol 1. The dynastic periods from Antiquity to fourthteenth Century*. Nueva York, Palgrave Macmillan, 1997, pp. 95-115.
Garsoian, N. *L'eglise Armenienne Et Le Grand Schisme D'orient.* Lovaina, Peeters, 1998.
Gärtner, B. *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*. Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
Geanakoplos, D.J. "Church and State in the Byzantine Empire: a Reconsideration of the Problem of Caesaropapism," *CH* 34.4, 1965, pp. 381-403.
Gellner, E. Naciones y nacionalismo. Madrid, Alianza, 2001 (1983).
Gelzer, H. *Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie*. 2 vol. Leipzig, Hinrichs, 1898.
Gero, S. Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the fifth century. Lovaina, Peeters, 1981.
Gibbon, E. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire.* 6 vol. Oxford, W.Strahan & T. Cadell, 1777-1788.
Gippert, J. "St. Nino's Legend: Vestiges of its various sources," *Gelatis Ak'ademiis Moambe* 3, 1997, pp. 1-17.
Goffart, W. "Los bárbaros en la Antigüedad tardía y su instalación en Occidente," en Little, L.K. (ed.) *La Edad Media a debate*, Madrid Akal, 2003, pp. 50-79.
Gonnet, D. "L'acte de citer dans l'Histoire Ecclesiastique d'Eusèbe," en Pouderon, B. & Duval, YM. (eds.) *L'historiographie de l'eglise des premiers siècles.* París, Beauchesne, 2001, pp. 181-194.
Grafton, A. & Hale Williams, M. *Christianity and the transformation of the book: Origen, Eusebius, and the library of Caesarea*. Harvard, Harvard University Press, 2006.
Gray, P.T.R. *The defense of Chalcedon in the East (451-553)*. Leiden, Brill, 1979.
Gray, P.T.R. "Neo-Chalcedonianism and the Tradition: From Patristic to Byzantine theology," *ByzF, 8* 1982, pp. 61-70.
Greatrex, G. "Lawyers and Historians in Late Antiquity," en Mathisen, R.W. (ed.) *Law Society and Authority in Late Antiquity*. Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 148-161.

Greatrex, G. "Pseudo-Zacharie de Mytilène et l'historiographie du VIe siècle," *21st International Congress of Byzantine Studies*, Londres, Ashgate, 2006. http://www.byzantinecongress.org.uk/comms/Greatrex/paper.pdf

Greatrex, G. "Pseudo-Zachariah of Mytilene: The Context and Nature of his Work," *JCSSS,* 6, 2006, pp. 39-52.

Grègoire, H. "The Byzantine Church," En Baynes, N.H. & Moss H. St. L. B. *Byzantium an introduction to East Roman Civilization*. Oxford, Oxford University Press, 1948, pp. 86-135.

Gregorios, P. Lazareth, W.H., & Nissiotis, NA. *Does Chalcedon divide or unite: Towards convergence in Orthodox Christology.* Génova, World Council of Churches, 1981.

Gregory, T. *Vox Populi: Violence and Popular involvement in the religious controversies of the V century AD.* Ohio, Ohio State University Press, 1979.

Griffith, S.H. "Asceticism in the Chruch of Syria: The hermeneutics of Early Syrian Monasticism," en Wimbush, V & Valantasis, R (eds.) *Op. cit.*, pp. 220-245.

Grillmeier, A. & Bacht, H. (eds.) *Das Konzil von Chalkedon.* 3 vols. Würzburg, Echter-Verlag, 1951-1973.

Grillmeier, A & al. *Christ in Christian Tradition. 2 From the council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604).* 4 Vol, Londres, Continuum International Publishing Group, 1986-1996 (1979-1986).

Guenée, B. "Histoires, annales, Chroniques. Essai sur les genres historiques au moye Age," *Annales. ESC.* 28, 1973, pp. 997-1016.

Guillaumont, A. "Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien, " en *idem. Aux Origines de monachisme chrétien : Pour une Phenómenologie du monacisme.* París, Abbaye de Bellefontaine, 1979, pp. 89-116.

Güinot, J.N. "La typologie comme technique herméneutique," *Cahiers de Biblia Patristica 2. Figures de l'Ancien Testament chéz les Pères.* 1989, pp. 1-34.

Güinot, J.N. "L'exegese de Cyrille d'Alexandrie et de Théodoret de Cyr: Un lieu de conflit ou de convergence?" *Cassiodorus,* 4, 1998, pp. 47-82.

Gwynn, J. *Remnants of the Later Syriac Versians of the Bible*, Londres, Williams & Norgate, 1909.

Haas C. "Patriarch and People: Peter Mongus of Alexandria and Episcopal Leadership in the Late Fifth Century," *Journal of Early Christian Studies*, 1.3, 1993, pp. 297-316.

Haas, C. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict Ancient Society and History*. Baltimore, JHU Press, 1997.

Haldon, J. *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Hanson, R.P.C. *Allegory and Event: A Study in the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture.* Londres, John Knox Press, 1959.

Hardy, E. R. *Christian Egypt: Church and People. Christianity and nationalism in the Patriarchate of Alexandria.* Nueva York, Oxford University Press, 1952.

Harkins, A.K. "Theological Attitudes toward the scriptural text: lessons from the Qumram and Syriac exegetical traditions," *TS,* 67.3, 2006, pp. 498-507.
Harnack, A. von *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1909.
Harries, J. & Wood, I. *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*. Londres, Duckworth, 1993.
Harvey, S.A. "The politization of the byzantine Saint," en Hackel, S. (Ed.) *The Byzantine saint.* Birmingham, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek studies, University of Birmingham, 1981, pp. 37-42.
Harvey, S.A. "Remembering pain: Syriac historiography and the separation of the churches," *Byz,* 58, 1988, pp. 295-308.
Harvey, S.A. *Ascetism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints.* Berkeley, University of California Press, 1990.
Harvey, S.A. "Theodora the "believing Queen: A study in Syriac Historiographical Tradition," *Hugoye*, 4.2. 2001.
http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol4No2/HV4N2Harvey.html
Hatlie, P. *The monks and Monasteries of Constantinople, Ca. 350-850.* Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
Hevelone-Harper, J. L. "Ecclesiastics and Ascetics: Finding Spiritual Authority in Fifth- and Sixth-Century Palestine," *Hugoy*e, 9.1, 2006.
http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol9No1/HV9N1HeveloneHarper.html
Hevelone-Harper, J. "Anacorite and Abbot: Cooperative authority in Late Antique Gaza," en Young, F., Edwards, M. & Parvis, P. (Eds.) *Historica, Biblica, Ascetica & Hagiographica. Papers presented at the fourthteenth conference on Patristic Studies held in Oxford, 2003.* Lovaina, Peeters, 2006, pp. 379-384.
Hillyer, N. "The Servant of God," *Evangelical Quarterly,* 41, 1969, pp. 143–160.
Hobsbawm, E. "Inventing Traditions." en Hobsbawm, E. & Ranger, T. *The Invention of Tradition.* Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14.
Hobsbawm, Eric: *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica, 2000 (1991).
Holladay, W.L. *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, chapters 1-25,* Filadelfia/Mineápolis, Fortress Press, 1986.
Holladay, W.L. & Hanson, P. *Jeremiah 2. A commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, chapters 26-52*, Filadelfia/Mineápolis, Fortress Press, 1989.
Hollerich, M. "The Alexandrian Bishops and the Grain Trade" *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 25.2, 1982, pp. 187-207.
Honigmann, E. "L'histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse," *Byzantion* 14, 1939, pp. 615-25.
Honigmann, E. "Juvenal of Jerusalem," *DOP*, 5, 1950, pp. 211-279.
Honigmann, E. *Evèques et Evêches Monophysites d'Asie antérieur au VIe siècle.* Lovaina, Peeters, 1951.
Honigmann, E. *Pierre l'iberien et les écrits du Pseudo-Denys l'Areopagite.* Bruselas, Palais des Académies, 1952.
Honigmann, E. "Zacharias of Mytilene," *Patristic Studies*, 1953, pp. 194-204.

Horn, C. "Peter the Iberian and Palestinian Anti-Chalcedonian Monasticism in Fifth- and EarlySixth-CenturyGaza," *Aram* 15, 2003, pp. 109-128.

Horn, C. "Jan-Eric Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture*. Piscataway, NY: Gorgias Press, 2002," *Hugoye* 6.1. 2003. http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol6No1/HV6N1PRHorn.html

Horn, C. "A Chapter in the Pre-History of the Christological Controversies in Arabic," *POr,* 30, 2005, pp. 133-156.

Horn, C. *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian*. Oxford, Clarendon Press, 2006.

Hoyland, R. *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, Darwin Press, 1997.

Humfress, C. *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity,* Oxford, Oxford University Press, 2007.

Hunt, E. D. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460,* Oxford, Oxford University Press, 1984.

Hussey, J.M. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford, Oxford University Press, 1986.

Ivanov, S. *Holy Fools in Byzantium and Beyond.* Oxford, Oxford University Press, 2006.

Jaeger, W. *Paideia.* México, FCE, 1993 (1933-1947).

Jaeger, W. *Cristianismo primitivo y Paideia griega.* México, FCE, 1961.

Jeffreys, E. "Old Testament History and the Byzantine Chronicle," en Magdalino, P. & Nelson, R. *The Old Testament in Byzantium*. Washington, Dumbarton Oaks, 2010, pp. 153-174.

Jones, AHM. "Were ancient heresies social or national movements in disguise?" *JTS,* n.s. 10, 1959, pp. 280-298.

Jones, A.H.M. *The later Roman Empire.* Oxford, Oxford University Press, 1964.

Jones, A.H.M. *Constantine and the conversion of Europe.* Toronto, Medieval Academy of America, 1978.

Jones Hall, L. *Roman Berytus. Beirut in Late Antiquity.* Londres, Routledge, 2004.

Joseph, J *The Modern Assyrians of the Middle East: Encounters with Western Christian Missions, Archaeologists, and Colonial Power*. Leiden, Brill, 2000.

Kaegi, W.E. *Byzantium and the decline of Rome.* Princeton, Princeton University Press, 1968.

Kaegi, W.E. *Byzantium and the early Islamic conquest.* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Kantorowicz, E.H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985 (1957).

Kannengieser, C. "L'Histoire des Ariens d' Athanase d'Alexandrie: Une historiographie de combat au IVme siècle," en Pouderon, B. & Duval, Y.M. (eds.) *L'historiographie de l'eglise des premiers siècles.* París, Beaucesne, 2001, pp. 127-138.

Kaplan, M. *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle*. París, Publications de la Sorbonne, 1992.
Kazhdan, A. "Holy and Unholy Miracle Workers," en Maguire, H. (ed.) *The Byzantine Magic*. Washington, Dumbarton Oaks, 1995, pp. 73-82.
Kennedy, H. "Change and Continuity in Syria and Palestine at the Time of the Moslem Conquest," *Aram* 1, 1989, pp. 258-267.
Kim, A.Y. "Signs of Ephrem's Exegetical Techniques in his Homily on Our Lord," *Hugoye,* 3.1, 2000.
http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol3No1/HV3N1Kim.html
Kofsky, A. "Peter the Iberian Pilgrimage, Monasticism and Ecclesiastical Politics in Byzantine Palestine," *LA,* 47, 1997, pp. 209-222.
Kofsky, A. "What happened to the Monophysite monasticism of Gaza?" en Bitton-Ashkelony, B. & Kofsky, A. (eds.) *Christian Gaza in Late Antiquity.* Leiden, Brill, 2004, pp. 183-194.
Konat, J.A. "Typological Exegesis in the Metrical Homilies of Jacob of Serugh," *POr.* 31, 2006, pp. 109-121.
Krawiec, R. "From the womb of the church: Monastic families," *JECS,* 11.3, 2003, pp. 283-307.
Kristeva, J. *Semiótica 1*. Madrid, Editorial Fundamentos, 1978 (1969).
Kristeva, J. *Revolution in Poetic Language*, Nueva York, Columbia University Press, 1984 (1974).
Krueger, D. *Symeon the holy fool. Leontius' Life and the late antique city.* Berkeley, California University Press, 1996.
Krueger, D. "Typological figuration in Theodoret of Cyrrhus Religious History and the art of postbiblical Narrative," *JEChS* 5.3, 1998, pp. 393-419.
Krueger, D. "Hagiography as an ascetic practice in the Early Christian East," *Journal of Religion*, 79.2, 1999, pp. 216-232.
Krumbacher, K., *Geschichte der byzantinischen Literatur. Von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453).* Munich, B. Franklin, 1958 (1897).
Kugener, M.A. "La compilatio historique de Pseudo-Zacharie le Rhéteur," *ROC* 5, 1900, pp. 201-214, 461-480.
Kugener, M.A. "Observations sur la Vie de l'Ascete Isaïe et sur les vies de Pierre l'Iberien et de Theodore d'Antinoe par Zacharie le Scholastique," *BZ,* 9.2, 1909, pp. 464-470.
Laistner, M.L. "Antiochene exegesis in western Europe during the middle ages," *HThR,* 40, 1947, pp. 19-31.
Lamberton, R *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical reading and the growth of Epic Tradition.* Berkeley, University of California Press, 1986.
Land, J.P.N. *Joannes Bischof von Ephesus, der erste syrische Kirchenhistoriker*. Leiden, Brill, 1856.
Lane, D. J. "'There is No Need of Turtle-Doves or Young Pigeons...'(Jacob of Sarug). Quotations and Non-Quotations of Leviticus in Selected Syriac

Writers," en Ter Haar Romeny, B. (ed.) *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy Papers Read at the Third Peshitta Symposium*. Leiden, Brill, 2006, pp. 143-158.
Lane Fox, R *Pagans and Christian in the Mediterranean World form the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*. Nueva York, Knopf, 1987.
Lang, D.M. "Peter the Iberian and his biographers," *JEH* 2, 1951, pp. 158-168.
Le Boulluec, A. "Le problème de l'extension du Canon des Écritures aux premiers siècles," *Recherches de Science Religieuse*, 92.1, 2004, pp. 45-87.
Lebon, J. *Le monophysisme séverien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistence monophysite au concile de Chalcédoine*. Lovaina, Peeters, 1909.
Lebon, J. "La christologie du monophysisme syrien," en Grillmeier, A. & Bacht, H. (eds.) *Das Konzil von Chalkedon*. Vol. 2, Würzburg, Echter-Verlag, 1951, pp. 425-580.
Lemerle, P. "L'Orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiéval: les origines du "schisme" des Églises," *Bulletin de la association Guillaume Budé*, 1965, pp. 228-246.
Liebeschuetz, W. *The decline and fall of the roman city*. Oxford, Oxford University Press, 2001.
Lim, R. *Public disputation, power, and Social order in Late Antiquity*. Berkeley, California University Press, 1995.
Lim, R. "Christian triumph and controversy" en Bowersock, G.W., Brown, P., & Grabar, O. (eds.) *Interpreting Late Antiquity*. Harvard, Harvard University Press, 2001 pp. 196-218.
Light, L. "Versions et révisions du texte Biblique" en Riché, P. & Lobrichon, G. (Dirs.) *Le Moyen Age et la Bible*. Paris, 1984, pp. 55-93.
Lo Nero, C. "Christiana dignitas: new Chirstian criteria for citizenship in the Late Roman Empire," *Medieval encounters*, 7.2, 2001, pp. 146-164.
Louth, A. "The fourth Century alexandrians: Athanasius and Dydimus," en Young, F. Ayres, L., & Louth, A. (eds.) *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 275-282.
Louth, A. "John Chrisostom and the antiochene school to Theodoret of Chyrrus," en Young, F. Ayres, L. & Louth, A. (eds.) *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 342-352.
Louth, A. "Hagiography," en Young, F. Ayres, L., & Louth, A. (eds.) *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 358-361.
Luibheéid, C. "Theodosius II and Heresy" *JEH*, XVI, 1965, pp. 13-38.
Maas, M. "Roman History and Christian ideology in Justinianic Legislation," *DOP,* 40, 1986, pp. 17-31.
Mac Mullen, R. *Christianizing the Roman Empire*. New Haven, Yale University Press, 1984.

Macrides, R.J. "Nomos and Kanon on paper and Court," en Morris, R. (ed.) *Church and People in Byzantium*. Birmingham, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek studies, University of Birmingham, 1990, pp. 61-85.
Magdalino, P. "The history of the future and its uses. Prophecy, Policy and Propaganda," en Beaton R. & Roueché C, (eds.) *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to Donald M. Nicol.* Aldershot, Variorum, 1993, pp. 3-34.
Magdalino, P. "The making of Byzantine orthodoxy definition and display, inclusion and exclusion," En *21st International Congress of Byzantine Studies*. Londres, 2006.
http://www.wra1th.plus.com/byzcong/plenary/VI/VI_Magdalino.pdf
Mango, C. "Le temps dans les commentaires byzantins de l'Apocalypse," Leroux, J.M. (ed.) *Le temps Chrètienne de la fin de l'antiquité au moyen âge. IIIe-XIIIe siècles.* París, Cerf, 1984, pp. 431-438.
Mango, C. "The tradition of Byzantine Chronography," *Harvard Ukranian Studies,* 12/13, 1988, pp. 360-71.
Mar, M. "Ley y religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V)," *'Ilu*, 11, 2004, pp. 51-68.
Maraval, P. "La recepción de Chalcédoine dans l'empire d'orient," en Pietri, L (ed.) *Histoire du christianisme 3 Les eglises d'orient et d'occident* (432-610), Paris, Desclée, 1998, pp. 107-145.
Markus, R. "Church History and the Early Church Historians," *Studies in Church History* 11, 1975, pp. 1-17.
Markus, R. *The End of Ancient Chistianity.* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
Marrou, H.I. *Décadence Romaine ou Antiquité tardive. IIIe VIe siècles.* París, Seuil, 1977.
Martindale, JR. *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 3 vol. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
Mc Cormick, M. *Eternal Victory. Triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West.* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
McGuckin, JA. *St Cyril of Alexandria, the Christological Controversy: Its History, Theology and Texts*. Leiden, Brill, 1994.
McGinn, B. "El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad," en Bull, M. (ed.) *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo.* México, FCE, 1998, pp. 75-108.
Meier, M. "Σταυρωθείς δι' ἡμάς Der Aufstand gegen Anastasius im Jahr 512," *Millennium* 4, 2007, pp.157-238.
Meier, M. "Das *Breviarium* des Liberatus von Karthago. Einige Hypothesen zu seiner Intention," *ZAC*, 14, 2010, pp. 130-148.
Menze, V.L. "Priest, Laity and the Sacrament of the Eucharist in sixth century Syria," *Hugoye,* 7.2, 2004.
http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol7No2/HV7N2Menze.html
Menze, V.L. *Justinian and the making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Metzger, B. *The Early Versions of the New Testament their origins, Transmission ad limitations.* Oxford, Clarendon Press, 1977.
Metzeger, B. *A Textual Commentary On The Greek New Testament.* Stutgart, Hendrickson, 2002.
Meyendorff, J. "Justinian the empire and the Church," *DOP*, 22, 1968, pp.45-60.
Meyendorff, J. *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes.* Nueva York, Fordham University Press, 1974.
Meyendorff, J. *Imperial unity and Christian division. The Church 450-680 AD.* Nueva York, SVS Press, 1989.
Mitchell, S. & Greatrex, G. *Ethnicity and Culture in Late Antiquity.* Londres, Duckworth, 2000.
Micheau, F. "Eastern Christianities (eleventh to fourteenth century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites," en Angold, M. (ed.) *The Cambridge History of Christianity. 5 Eastern Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 373-403.
Michaux, W. "Les cycles d'Elie et d'Elisee (1 Rois 17 à 2 Rois 13, 22)," *Bibel und Kirche* 2, 1953, pp. 76–99.
Michel, A. *Die Kaisermacht in der Ostkirche.* Darmsstadt, Wissenschaftliche Buchgessellschaft, 1959.
Millar, F. *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408-450).* Sather Classical Lectures, Vol. 64. Berkeley, University of California Press, 2006.
Momigliano, A. "Los orígenes de la historia universal" en *idem*, *De paganos judíos y cristianos* México, FCE, 1992 (1987), pp. 56-98.
Moorhead, J. "The monophysite response to the arab invasion," *Byz* 51, 1981, pp. 579-591.
Morony, M. "History and identity in the syrian churches," en Van Ginkel, J. J., Murre-Van Den Berg, H.L. & Van Lint, T.M. (eds.) *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the* Middle *East since the rise of Islam.* Lovaina, Peeters, 2005, pp. 1-34.
Mosshammer, A. *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition,* Londres, Bucknell University Press, 1979.
Murray, Robert H. *Symbols of church and kingdom. A study in early Syriac tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
Murray, R. "The features of the earliest Christian ascetism," en Brooks, P. (ed.) *Christian spirituality. Essays in honour of Gordon Rupp.* Londres, S.C.M. Press, 1975, pp. 63-77.
Nau, F. "Analyse de la second partie inédite de l'Histoire ecclésiastique de Jean d'Asie," *Revue de l'Orient Chrétien* 2, 1897, pp. 455-493.
Nautin, P. "Théodore Lecteur et sa "réunion de différentes Histoires" de l'Église," en REB, 52, 1994, pp. 213-243.
Neusner, J., Friedrichs, E., & Levine, A.J. *Religious Writings and Religious Systems: Systemic Analisys of Holy Books.* Atlanta, Scholars Press, 1989.

Oakley, F. *Kingship: The Politics of Enchantment.* Oxford, Oxford University Press, 2006.
O'Keefe, J. "Christianizing Malachi: Fifth-Century Insights from Cyril of Alexandria," *VC* 50, 1996, pp. 136-158.
O'Keefe, J. "Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology," *Theological Studies*, 58, 1997, pp. 39-60.
O'Keefe, J. "A Letter that Killeth" Toward a Reassessment of Antiochene Exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret on the Psalms," *JEChS* 8.1, 2000, pp. 83-104.
Orlandi, T. *Storia Della Chiesa di Alessandria I.* 2 vol. Milán, Cisalpino, 1968, 1970.
Orlandi, T. "Un frammento delle Pleroforie in copto," *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 2, 1979, pp. 3-12.
O'Roark, D. "Parenthood in Late Antiquity: The evidence of Chrysostom," *GRBS*, 40.1, 1999, pp. 53-81.
Ostrogorsky, G. History *of the Byzantine state.* New Jersey, Rutgers University Press, 1969.
Outtier, B. "Saint Éphrem d'après ses biographies et ses oeuvres," *POr.* IV 1-2, 1973, pp. 11-23.
Paczkowski, M.C. "Lo spirito della profezia nel monachesimo antico," *LA,* 47, 1997, pp. 171-208.
Pagels, E. *Los evangelios gnósticos.* Barcelona, Crítica, 1982 (1979).
Pagels, E. *Adán, Eva y la Serpiente.* Barcelona, Crítica, 1990 (1988).
Palmer, A. *The seventh century in the West-syrian Chronicles.* Liverpool, Liverpool University Press, 1993.
Paret, Y.R. "Domitianus de Melitène et la politique religieuse de l'empereur Maurice," *REB,* 15, 1957, pp. 42-72.
Parpola, S. "Assyrian identity in ancient times and today," Conferencia en la Universidad de Göteborg, 2004, www.aina.org/articles/assyrianidentity.pdf
Paschaud, F. "Réflexions sur le problème de la fiction en historiographie," en Pouderon, B. & Duval, YM. (eds.) *L'historiographie de l'eglise des premiers siècles.* París, 2001, pp. 23-35.
Patlagean, E. "Ancienne hagiografie byzantine et histoire sociale," *Annales. ESC,* 23,1. 1968, pp. 106-126.
Patlagean, E. *Pauvreté économique et pauverté sociale á Byzance. IVe-VIIe siécles.* París, Mouton, 1978.
Patlagean, E. "Christianisation et parentes rituelles le domaine byzantine," *Annales E.S.C.* 33, 1978, pp. 625-636.
Patrich, J. *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. Fourth to Seventh Centuries.* Washington, Dumbarton Oaks, 1995.
Pazdernik, C. "Justinianic Ideology and the power over the past" en Maas, M. (ed.) *The cambridge Companion to the age of Justinian*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 185-212.

Pépin, J. *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-Chrétiennes.* Paris, Aubier, 1958.

Perrone, L. *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)* (*Testi e ricerche di Scienze religiose*, 18), Brescia, Paideia editrice, 1980.

Perrone, L. "Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: Le Pleroforie di Giovanni de Maiuma," *Augustinianum* 29, 1989, pp. 451-495.

Peters, C. "Elíe (le prophète)-Elie et l'ideal monastique," *DSp* 4, 1960, pp. 567-571.

Petersen, W. "The dependence of Romanos the Melodist upon the syriac Ephrem: Its Importance for the origin of the Kontakion," *VC,* 39.2, 1985, pp. 171-187.

Petersen, W.L. "ουδε εγω σε κατακρινω, the Protevangelium Jacobi, and the History of the Pericope Adulterae," en Petersen, W.L. Vos, J.S. & de Jonge, H.J. (eds.) *Sayings of Jesus: Canonical and Non-canonical. Essays in honour of Tijze Baarda,* Leiden, Brill, 1997, pp. 191-221.

Petersen W.L. "Problems in the Syriac New Testament and How Syrian Exegetes Solved Them," en Ter Haar Romeny, B. (ed.) *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy Papers Read at the Third Peshitta Symposium*. Leiden, Brill, 2006, pp. 53-74.

Peterson, E. *El monoteismo como problema político*. Madrid, Trotta, 1999 (1935).

Pierre, M.J. " Jacques de Saroug, 2e et 3e discours sur Élie," *Le Saint Prophète Élie* (*Spiritualité orientale* 53), Abbaye de Bellefontaine, 1991, pp. 483-550.

Podskalsky, G. "Representation du temps dans la eschatologie impériale byzantine" en Leroux, J.M. & al. *Le temps Chrètienne de la fin de l'antiquité au moyen âge. IIIe-XIIIe siècles.* París, CNRS, 1984, pp. 439-450.

Pohl, W. "El concepto de etnia en los estudios de la Alta Edad Media," en Little, L.K. (ed.) *La Edad Media a debate*, Madrid Akal, 2003, pp. 35-49.

Pohl, W. & Reinitz, H. (eds.) *Strategies of distinction: the construction of ethnic Communities 300-800 dC.* Leiden, Brill, 1998.

Poirion, D. *La chronique et l' histoire au Moyen Age.* París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1982.

Possekel, U. *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian. CSCO* 580, Subsidia 102; Lovaina, Peeters, 1999.

Price, R. "The Development of a Chalcedonian Identity in Byzantium (451–553)," *CHRC,* 89.1-3, 2009, pp. 307-325.

Räisänen, H. "Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism," *NTS,* 31, 1985, pp. 543–53.

Rapp, C. "The Élite Status of Bishops in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual, and Social contexts," *Arethusa,* 33, 2000, pp. 379-399.

Rapp, C. "Bishops in Late Antiquity: a new social and urban Élite?" en J. Haldon, & L. I. Conrad, (eds.) *Op. cit.*, pp. 149-178.

Rapp, C. *Holy Bishops in Late Antiquity the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition.* Berkeley, California University Press, 2005.
Rapp, C. "Old Testament models for Emperors in Early Byzantium," en Magdalino, P. & Nelson, R. *The Old Testament in Byzantium*. Washington, Dumbarton Oaks, 2010, pp. 175-197.
Reinink, G.J. "Ps-Metodius: A concept of History in response to the rise of Islam" en Cameron, A. & Conrad, L. I. (eds.) *The Byzantine and Early Islamic Near East I. Problems in the Literary source Material.* Princeton, 1992, pp. 149-187.
Reiter, R.E. "On biblical typology and interpretation of literature," *College English*, 30.7, 1969, pp. 562-571.
Renan, E. *Histoire des origines du Christianisme* 8 vol. París, Michel Lévy frères, 1866-1881.
Ricks, D & Magdalino, P. *Byzantium and the Modern Greek Identity.* Londres, Ashgate, 1998.
Rist, J. "Zacharias Rhetor als Biograph. Zu Überlieferung und Inhalt der Vita Severi Antiocheni (BHO 1060), der Vita Isaiae (BHO 550) und der Vita Petri Iberi (CPG 7001)," en Tamcke, M. & Heinz, A. (comps.) *Die Suroye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004. Festgabe Wolgang Hage zum 70. Geburstag.* Münster, LIT Verlag, 2005, pp. 333-352.
Robinson, C.F. *Empire & Élites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia.* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
Rohrbacher, D. *The historians of late antiquity.* Londres, Rutledge, 2002.
Roldanus, J. "Stützen und störenfriede: Mönchische Einmischung in die doktrinäire und kirchenpolitische Rezption von Chalkedon" en Roldanus, J & Van Oort, J. (eds.) *Chalkedon: Geschichte und Aktualität: Studien zur Rezption der Christologischen Formel von Chalkedon.* Lovaina, Peeters, 1997, pp. 123-189.
Rostovtzeff, MI. "The near East in the Hellenistic and Roman Times," *DOP*, 1, 1941, pp. 25-40.
Russell, J. "The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period" en Maguire, H. (ed.) *The Byzantine Magic.* Washington, Dumbarton Oaks, 1995, pp. 35-55.
Rousseau, P. "Blood relationships among Early Eastern Ascetics," *JTS,* 23, 1972, pp. 135-144.
Roux, R. *L'exégèse biblique dans les Homélies cathédrales de Sévère d'Antioche*, (Studia Ephemeridis Augustinianum 84) Roma, , Institutum Patristicum Augustinianum, 2002.
Rowe, C. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought.* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
Rüger, HP. "Zum Text von Sir 40:10 und Ex 10:21," *Zeitschrift für die Alttestemntliche Wissenchaft,* 82, 1970, pp. 103-9.
Said, E *Orientalismo*. Buenos Aires, De bolsillo, 2002, (1978).

Saint Laurent, J-N. M. *Apostolic Memories: Religious Differentiation and the Construction of Orthodoxy in Syriac Missionary Literature*. PhD. Thesis, Brown University, 2009.
Salvesen, A. *Origen's Hexapla and fragments: papers presented at the Rich Seminar on the Hexapla.* Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.
Sauget, J.-M., & Orlandi, T. "John of Maiuma (John Rufus)," en *EECh*, pp. 445-46.
Shahid, I. *Byzantium and the Arabs in the fouth Century*. Washington, Dumbarton Oaks, 1984.
Shahid, I. *Byzantium and the Arabs in the ffth Century*. Washington, Dumbarton Oaks, 1989.
Shahid, I. *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*. Washington, Dumbarton Oaks, 1995.
Scheid, J. *La religión en Roma*, Madrid, Alianza, 1991 (1983).
Schmitt, K. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1922.
Schroeder, C. "A Suitable Abode for Christ: The Church Building as Symbol of Ascetic Renunciation in Early Monasticism," *CH,* 73, 2004, pp. 472-522.
Schwartz, E. "Johannes Rufus ein Monophysitischer Schrifteller," *Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* 16, 1912, pp. 1-28.
Schwartz, E. *Kaiser Konstantin und die christliche Kirche*, Leipizig, Teubner, 1913.
Scott, RD. "The classical tradition in Byzantine Historiography" en Mullett, M.E. & Scott, R.D. (eds.) *Byzantium and the classical tradition.* Birmingham, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek studies, University of Birmingham, 1981, pp. 61-74.
Scott, R.D. "Malalas, The Secret History, and Justinian's Propaganda," *DOP,* 39, 1985, pp. 99-109.
Segal, J.B. "Mesopotamian Comunities from Julian to the rise of Islam," *Proceedings of the British Academy.* XLI. 1955.
Segal, J.B. *Edessa the blessed city.* Oxford, Clarendon Press, 1970.
Shin, A. "The Images of Nestorius and the factionalism after Chalcedon," en Young, F., Edwards, M. & Parvis, P. (eds.) *Historica, Biblica, Ascetica & Hagiographica. Papers presented at the fourthteenth conference on Patristic Studies held in Oxford, 2003*. Lovaina, Peeters, 2006, pp. 125-130.
Simon, D. "Legislation as both a World Order and a Legal Order," en Laiou, A. & Simon, D. (eds.) *Law and Society in Byzantium, 9th-12th Centuries*. Washington, Dumbarton Oaks, 1994, pp. 1-25.
Smith, A. D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Blackwell, 1986.
Smith, M.A. "Jeremiah IX: 9. A Divine Lament," VT*,* 37, 1987, pp. 97-99.
Sommar, M.E. "Pragmatic application of Proto-Canon Law: Episcopal Translation," en Jones Hall, L. (ed.) *Confrontation in Late Antiquity. Imperial Presentation and Regional adaptation*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 89-101.

Stein, E. *Histoire du Bas-Empire.* París, Desclée de Brouwer, 1949.
Steinmetz, D. "The Superiority of Pre-Critical Exegesis," *Theology Today* 37, 1980, pp. 27-38.
Steppa, J.E. *John Rufus and the world vision of antichalcedonian culture.* Piscataway, Gorgias Press, 2002.
Steppa, J.E. "Heresy and Orthodoxy. The Anti-Chlacedonian hagiography of John Rufus," en Bitton-Ashkelony, B. & Kofsky, A. (eds.) *Christian Gaza in Late Antiquity.* Leiden, Brill, 2004, pp. 89-106.
Sterk, A. *Renouncing the World Yet Leading the Church The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
Stiernon, D. "Zacharias Scholasticus or the Rhetor," *EECh* , 2, 1992, p. 884.
Stolte, B. "The Social Function of the Law," en Haldon, J. (ed.) *The Social History of Byzantium*. Londres, Blackwell, 2009, pp. 76-91.
Straub, J. "Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's majesty," *DOP,* 21, 1967, pp. 37-55.
Stroumsa, A. G. "Religious contacts in Byzantine Palestine," *Numen* 36.1, 1989, pp. 16-42.
Synek, EM. "The Life of Nino: Georgia's conversion to its female Apostle," en Armstrong, G. & Wood, I. (eds.) *Christianizing Peoples and Converting Individuals*. Turnhout, Brepols, 2000, pp. 3-13
Taft, R. "The Evolution of the Byzantine 'Divine Liturgy,'" *OCP* XLIII, 1977, pp. 8-30.
Taft, R. "Receiving Communion - a Forgotten Symbol," *Worship* 57. 1983, pp. 412-418.
Tate, G. "Expansion d'une société riche et égalitaire : les paysans de Syrie du Nord du IIe au VIIe siècle," *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 141, 1997, pp. 913-941.
Taylor, D.G.K. "St. Ephraem's influence on greeks," *Hugoye* 1.2, 1998. http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No2/HV1N2Taylor.html
Teja, R. *La 'tragedia' de Efeso (431): Herejía y poder en la antigüedad tardía.* Santander, Universidad de Oviedo, 1995.
Tchalenko, G. *Villages antiques de la Syrie du nord. Le massif du Bélus á l´epoque romaine.* 3 vol. París, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1953-1958.
Ter Haar Romeny, R.B. "Eusebius of Emesa's commentary on Genesis and the origins of the Antiochene School," en Frishman, J. & Van Rompay, L. (eds.) *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian interpretation.* Lovaina, Peeters, 1997, pp. 125-142.
Ter Haar Romeny, B. "The Greek vs. the Peshitta an a West Syrian exegetical Collection," en Ter Haar Romeny, B. (ed.) *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy Papers Read at the Third Peshitta Symposium*. Leiden, Brill, 2006, pp. 297-310.
Ter Haar Romeny, R.B. "A Philoxenian Harklean Tradition? Biblical quotations in Syriac Translations from Greek," en Van Bekkum, W. J.; Drijvers, J. W.;

Klugkist, A. C. (eds.) *Syriac Polemics. Studies in honour of Gerrit Jan Reinink.* Lovaina, Peeters, 2007, pp. 59-76.

Ter Haar Romeny, B., Atto, N., Van Ginkel, J.J., Immerzeel, M., & Snelders, B. "The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians: Results and Conclusions of the Leiden Project," *CHRC,* 89.1-3, 2009, pp. 1-52.

Towsend, W.T. "The Henotikon Schism and the Roman Church," *The Journal of Religion*, 16.1, 1936, pp. 78-86.

Trebolle Barrera, J. *Biblia judía y Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia.* Madrid, Trotta, 1993.

Trenchard-Smith, M. *Perceptions of unreason in Byzantine Empire to the end of the first milenium.* University of California. Tesis PhD. 2006.

Trenchard-Smith, M. "Barking at the Cross: A Curious Incident from the So-called Chronicle of Zachariah of Mytilene," Conferencia presentada en la *33Rd annual Byzantine Studies Conference*. Universidad de Toronto, 2007. http://www.bsana.net/conference/archives/2007/BSCAbstracts2007.pdf

Trimingham, J.S. *Christianity among the Arabs in Pre-islamic Times.* Londres, Longman, 1979.

Troianos, S. "Θεσπίζομεν τοίνυν, τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἁγίους ἐκκλησιαστικούς κανόνας," Βυζαντινά, 13, 1985, pp. 291-296.

Ubierna, P. "El Santo en la sociedad Bizantina. Una hagiografía de la estulticia de Simeón de Emesa a Andrés de Constantinopla," *Byzantion nea Hellás,* 16, 1997, pp. 235-247.

Ubierna, P. "Exégesis, Apocalíptica y Escatología en la Patrística siríaca de los siglos IV al VI," Ponencia presentada en el Encuentro de Patrística-Universidad Nacional de Villa María. 24 de junio 2004.

Ubierna, P. "Liturgia y apocalíptica en Bizancio: Notas sobre la leyenda del Trisagion," en Gasparri, S. (ed.) *Altomedioevio mediterraneo. Storia, religione, archeologia e arte fra tardoantico e altomedioevo.* Florencia, Firenze University Press, 2005, pp. 59-69.

Ubierna, P. & Francisco, H. "Principios organizadores de la autoridad política en el pensamiento jurídico bizantino, siglos IV al X. Variaciones sobre la noción de oikonomia," en Dell'Elicine, E, Miceli, P, Morin, A. (comps.) *De Jure: Lecturas nuevas sobre derecho medieval.* Buenos Aires, Ad Hoc, 2009, pp. 67-82.

Ullmann, W. "La Biblia y los principios de gobierno en la Edad Media," en Bertelloni, F. (ed.) *Escritos sobre teoría política medieval,* Buenos Aires, Eudeba, 2002 (1963), pp. 107-146.

Ullmann, W. "El significado constitucional de la política de Constantino frente al Cristianismo," en Bertelloni, F. (ed.) *Escritos sobre teoría política medieval,* Buenos Aires, Eudeba, 2002 (1976), pp. 11- 33.

Ullmann, W. *Principios de gobierno y política en la Edad Media,* Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1985 (1961).

Urbainczyk, T. *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy man.* Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002.

Valantasis, R. "A theory of the Social function of Asceticism," en Wimbush, V & Valantasis, R (eds.) *Asceticism*. Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 544-552.

Vallejo Girvés, M. "Desterrados en Constantinopla (ss. V-VIII): Insularidades y ámbitos monásticos," en Motos Guirao, E. & Morfakidis Filactós, M. (eds.) *Constantinopla. 500 años de su caída*. Granada, Universidad de Granada, 2006, pp. 185- 195.

Van den Broek, R. "The Christian 'school' of Alexandria in the second and third centuries," en Drijvers, JW. & Mac Donald, A. (eds.) *Centres of Learning. Learnig and Location in Pre-Modern Europe and Near East*. Leiden, Brill, 1995, pp. 39-47.

Van Deun, P. "The Church Historians after Eusebius," en Marasco, G. (ed.) *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D*. Leiden, Brill, 2003, pp. 151-176.

Van Esbroeck, M. "La Légende des Sept Dormants d'Éphèse selon le Codex Syriaque N.S.4 de Saint-Pétersbourg," en Lavenant, R. (ed.) *VI Symposium syriacum. OCA* 247, Roma, Pontificiumm Institutum Orientale, 1992, pp. 189-200.

Van Esbroek, M. "Peter the Iberian and Dyonisius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited," *OCP,* 59, 1993pp. 217-227.

Van Ginkel, J.J. "John of Ephesus on Emperors: The perception of the Byzantine Empire by a Monophysite," *en* Lavenant, R. (ed.) *VI Symposium syriacum. OCA* 247, Roma, Pontificiumm Institutum Orientale, 1992, pp. 323-333.

Van Ginkel, J.J. *John of Ephesus. A Monophysite Historian in Sixth-century Byzantium.* Groningen, Groeningen Universität, 1995.

Van Ginkel, J.J. "Making History: Michael the Syrian and His Sixth-Century Sources" en Lavenant, R. (ed.) *VII Symposium syriacum. OCA* 256, Roma, Pontificiumm Institutum Orientale, 1998, pp. 351-358.

Van Ginkel, J.J. "Persuation and persecution; Establishing church unity in sixth century" en H.L.J. Vanstiphout, & al. (eds.) *All Those Nations: Cultural Encounters within and With the Near East.* Groeningen, Styx, 1999, pp. 61-69.

Van Ginkel, J.J. "Whence comes your holiness, father? On the life of Malkha and John of Asia" en Reinink, GJ. & Klugkist, AC. (eds.) *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Prof. Han J.W. Drijvers, OLA* 89, Lovaina, Peeters, 1999, pp. 117-123.

Van Ginkel, J.J. "Monk, Missionary, and Martyr: John of Ephesus, A Syriac Orthodox Historian in Sixth Century Byzantium," *JCSSS,* 5, 2005, pp. 35-50.

Van Ginkel, J.J. "Micheal the Syrian and his sources: Reflections on the Methodology of Michael the Greatas a Historiographer and its implications for modern Historians," *JCSSS*, 6, 2006, pp. 53-60.

Van Ginkel, J.J. "The perception and presentation of the Arab conquest in Syriac Historiography: How did the changing social position of the Syrian

orthodox community influence the account of their historiographers?" en Grypeu, E, Swanson, M. & Thomas, D. (eds.) *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam.* Leiden, Brill, 2006, pp. 171-184.

Van Ginkel, J.J. "The end is near! Some remarks on the relationship beetwen Historiography, Eschatology and Apocaliptic Literature in Wets Syrian Tradition" Van Bekkum, W. J.; Drijvers, J. W.; Klugkist, A. C. (eds.) *Syriac Polemics. Studies in honour of Gerrit Jan Reinink.* Lovaina, Peeters, 2007, pp. 204-217.

Van Rensburg, FJ. & Moysie, S. "Isaiah in 1 Peter 2:4-10 Applying intertextuality to the study of the Old Testament in the New," *Ekklesiastikos Pharos,* 84/1, 2002, pp. 12-30.

Van Roey, A. "La controverse Trithéite jusqu'a l'excommunication de Conon et Eugene (557-569)," *OLP* 16, 1985, pp.141-165.

Van Rompay, L. "La littérature exégétique syriaque et le rapprochement des traditions syrienne-occidentale et syrienne-orientale," *POr*, 20, 1995, pp. 221-235.

Van Rompay, L. "Antiochene Biblical interpretation: Greek and Syriac," en Frishman, J. & Van Rompay, L. (eds.) *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian interpretation.* Lovaina, Peeters, 1997, pp. 103-123.

Van Rompay, L. "Between the School and the Monk's Cell: The Syriac Old Testament Commentary Tradition," en Ter Haar Romeny, B. (ed.) *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy Papers Read at the Third Peshitta Symposium*. Leiden, Brill, 2006, pp. 27-51.

Van Uythfanghe, M. "Modèles bibliques dans l'hagiographie" en Riché, P. & Lobrichon, G. (Dirs.) *Le Moyen Age et la Bible.* París, Beauchesne, 1984, pp. 449-487.

Vasiliev, A. *History of the Byzantine Empire (324-1453).* 2 vol., Madison, University Of Wisconsin Studies In The Social Sciences And History, 13, 1928, (1925).

Vasiliev, A. *Justin the First.* Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

Vidal Manzanares, M. *El judeocristianismo palestino en el siglo primero. De Pentecostés a Jamnia.* Madrid, Trotta, 1995.

Vööbus, A. *Studies in the History of the Gospel text in Syriac.* 2 vol. CSCO (Subsidia 3, 79), Lovaina, Peeters, 1951, 1987.

Vööbus, A. *Literary critical and historical studies in Ephrem the Syrian.* Estocolmo, ETSE, 1954.

Vööbus, A. *History of asceticism in Syriac Orient.* 3 vol. *CSCO* (Subsidia 184, 197, 500), Lovaina, Peeters, 1958, 1960, 1987.

Vööbus, A. *History of the school of Nisibis*. *CSCO,* 266 (Subsidia 26), Lovaina, Peeters, 1965.

Vööbus, A. "The origin of the Monophysite Church in Syria and Mesopotamia," *CH,* 42, 1973, pp. 17-26.

Wagschal, D. F. *The Nature of Law and Legality in the Byzantine Canonical Collections 381-883*. Tesis doctoral, Durham University. Disponible en Durham E-Theses Online: http://etheses.dur.ac.uk/468/
Wallraff, M. "Das Konzil von Chalkedon in der Darstellung des Liberatus von Karthago (*Breviarium* 11-14)," *ZAC*, 14, 2010, pp. 60-73.
Wallace Hadrill, J.M. *El Oeste bárbaro.* Buenos Aires, Eudeba, 1962 (1952).
Watts, E. "Winning the Intracommunal Dialogues: Zacharias Scholasticus' Life of Severus," *JECS,* 13.4, 2005, pp. 437-464.
Watts, E. "Creating the ascetic and sophistic Mélange. Zacharias scholasticus and the intellectual influence of Aeneas of Gaza on John Rufus," *Aram,* 18-19, 2006-2007, pp. 153-164.
Watts, E. "Interpreting Catastrophe: Disasters in the Works of Pseudo-Joshua the Stylite, Socrates Scholasticus, Philostorgius, and Timothy Aelurus," *Journal of Late Antiquity,* 2.1, 2009, pp. 79–98.
Weber, M. *Economía y sociedad.* México, FCE, 1996, (1922).
Weitzman, M.P. *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction.* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
Weltecke, D. "Michael the Syrian and Syriac Orthodox Identity," *Church History and Religious Culture*, 89, 2009, pp. 115-125.
Wessell, S. *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic.* Oxford, Oxford University Press, 2004.
Wheeldon, M.J. "True Stories: the reception of hisotriography in Antiquity," en Cameron, Averil (ed.) *History as text. The writing of ancient History.* Londres, University of North Carolina Press, 1989, pp. 33-63.
Whitby, M. The *Emperor Maurice and His Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
Whitby, M. "The Church Historians and Chalcedon" en Marasco, G. (ed.) *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden, Brill, 2003, pp. 449-494.
Wickham, C. *Framing the Early Middle Ages*. Oxford, Oxford University Press, 2005.
Wickham, L.R. "The Arabic Life of Severus of Antioch Attributed to Athanasius of Antioch. Edited and translated by Youhanna Nessim Youssef," *JThS,* 57.1, 2006, p. 420.
Wigram, W.A. *The Separation of the Monophysites*, Londres, The Faith Press, 1923.
Wilken, R.L. "Tradition, exegesis, and the Christological controversies," *CH* 34, 1965, pp. 123-145.
Williams, G.H. "Christology and Church state relations in the fourth Century," *ChH,* parte I 20.3, 1951, pp. 3-33; parte II, 20.4, 1951, pp. 3-25.
Wilshire, L.E. "The Servant City," *JBL* 94, 1975, pp. 356–67.
Winkelmann, F. "Historiography in the Age of Constantine" en G.Marasco, (ed) Op. cit. pp. 3-42.
Witakowski, W. "Chronicle of Edessa," *OSue*, 33-35, 1984-1986, pp. 487-498.

Witakowski, W. *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre: A Study in the History of Historiography.* (Studia Semitica Upsaliensia 9) Uppsala, Uppsala Universitet, 1987.

Witakowski, W. "The sources of Pseudo-Dionysius for the third part of his Chronicle," *OSue*, 40, 1991, pp. 252-75.

Wish, H. *Clavis Syriaca. A Key to the Ancient version called Peshito of the four Holy Gospels.* Londres, G. Bell and sons, 1883.

Woodward, E.L. *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire.* Londres, Longmans, Green & co., 1916.

Young, F. *Biblical exegesis and the formation of Christianism.* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Young, F. "Classical genres in Christian guise; christian genres in classical guise" en Young, F. Ayres, L., & Louth, A. (eds.) *The Cambridge History of Early Christian Literature.* Cambridge, 2004, Cambridge University Press, pp. 251-258.

Youssif, P. "Exegetical Principles of Ephraem," *Studia Patristica,* 18, 1990, pp. 296-302.

Zervos, G.T. "Caught in the Act: Mary and the Adulteress," *Apocrypha* 15, 2004, pp. 57-114.

Zuccotti, F. *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*. Milán, Giuffrè, 1992.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS